Mircea Lăzărescu

CONSTANTIN NOICA *sau* INSUPORTABILA FILOSOFIE

ȘASE EȘEURI PRIVITOARE LA ONTOLOGIA NICASIANA

DECEMBRIE 2017

BRUMAR

CONSTANTIN NOICA

sau

INSUPORTABILA FILOSOFIE

ȘASE ESEURI PRIVITOARE LA ONTOLOGIA NICASIANA

Director: Loredana Tîrzioru
Lector: Gilda Vălcan
Corector: Rodica Sokola
Tehnoredactor: Alina Guțuleac

Editura BrumaR
România – Timișoara
300050, str. A. Popovici 6
e-mail: office@brumar.ro
www.brumar.ro

Copyright © 2018 Mircea Lăzărescu

Copyright © 2018, Asociația Memoria Culturii & Editura Brumar, pentru prezenta ediție. Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate. Reproducerea integrală sau parțială, pe orice suport, fără acordul scris al editurii, este interzisă.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LĂZĂRESCU, MIRCEA
CONSTANTIN NOICA SAU INSUPORTABILA FILOSOFIE. ŞASE ESEURI PRIVITOARE LA ONTOLOGIA NICASIANA
/ Mircea Lăzărescu. - Timișoara: Editura Brumar, 2018
ISBN 978-606-726-131-8

821.135.1.

CONSTANTIN NOICA

sau

INSUPORTABILA FILOSOFIE

ȘASE ESEURI PRIVITOARE LA ONTOLOGIA NICASIANA

DECEMBRIE 2017

Mircea Lăzărescu

BRUMAR

CUPRINS

Prolog 7

1. Fiinţa din ontologia lui Noica şi reactualizarea
Unului neoplatonicean 13

2. Fiinţă, lucru, realitate 47

3. Fiinţă, limbă şi lume 81

4. Loc, deschidere, limitaţie ce nu limitează
şi alte concepte structural spaţiale 97

5. Epistemologie, transcendentalitate şi devenință 119

6. Origine, temporalitate şi devenire
Unul transcendentalo-transcendent 147

Epilog 160

Bibliografie 165

Post-scriptum 169

PROLOG

În cartea sa de debut parizian, *Tratat de descompunere*[*], Cioran pune pe seama insomniilor sale din adolescenţă şansa de a fi scăpat de sirenele filosofiei. Citim:

> „Aveam şaptesprezece ani şi credeam în filosofie. Tot ce nu avea legătură cu ea mi se părea păcat sau abjecţie; poeţii? saltimbanci buni doar să înveselească pe femei; acţiunea? delir al imbecilităţii; iubirea, moartea? jalnice pretexte ce-şi refuză onoarea conceptului… Bucuria sau suferinţa, ce ruşine! Doar abstracţia îmi apărea că palpită…
>
> …Şi atunci ai venit tu, Insomnie, să-mi zdruncini carnea şi orgoliul…tu, care schimbi bruta juvenilă, îi nuanţezi instinctele, îi aţâţi visele, tu, care, într-o singură noapte dăruieşti mai multă ştiinţă decât zilele încheiate în odihnă…
>
> Şi atunci m-am întors către filosofie: dar nicio idee nu poate consola în întuneric, niciun sistem nu rezistă veghii. Analizele insomniei destramă certitudinile."[**]

Pe scurt, Cioran afirmă că prin insomnie s-a lecuit de filosofie. Dar nu şi de suferinţă. Toată viaţa el nu a încetat să susţină că în afară de sceptici nu-i poate suferi pe filosofii cei seci şi uscaţi, care nu ştiu decât de conceptele lor rupte de lume, uitând de disperările acesteia.

Dar Cioran este nedrept. Contemporan cu el, filosoful german Heidegger, invoca angoasa morţii ca argument

---

* Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.

** *Ibidem*, p. 248-250.

metafizic suprem pentru a coborî spre nimicul ce stă la baza întrebării privitoare la sensul ființei. Angoasă care, ca trăire, nu e comparabilă decât cu plictisul funciar pe care însuși el, Cioran, l-a ridicat la rang suprem de meditație. Alături de extaz.

E drept, filosofii nu au vorbit prea mult despre extaz, dar cu privire la trăirile extatice nici nu se poate vorbi, ele fiind dincolo de gândire și rostire. Pe filosofii aceștia antipatici i-a interesat însă chiar și problema acestui „dincolo", pe care l-au numit conceptual „transcendență". De fapt, principalul lucru ce li se reproșează e tocmai limbajul lor uneori de neînțeles. Deși multe din cuvintele pe care ei le folosesc sunt cele ale limbii obișnuite. Așa e, de exemplu, cuvântul „ființă" și „a fi". Apoi, cuvântul „lucru", care în latinește se spunea *res*, de unde expresia realitate.

Noica își începe tratatul de ontologie afirmând că ființa nu trebuie căutată „altundeva", în sublim, ci în lucruri, în cele ce sunt, în realități. Dar, însăși „limba" e o problemă pentru filosofi. La fel expresia „lume". Ceea ce pare un lucru de mirare. Ce e mai firesc decât să vorbim despre lume? Toată lumea știe ce înseamnă lume, lumesc, faptul de a te retrage din lumea cea mare în lumea ta sau a visa la alte lumi.

Filosofii cei reci, seci și abstracți nu dau însă pace cuvintelor. Ei caută nod în papură chiar unor expresii ca cea de „loc" și a locui. Sau, „a deschide" (a deschide o ușă, un geam, o problemă, o lume). Desigur, sunt și cuvinte mai complicate, cum ar fi cel de „rost" și rostire, care trimit spre ceea ce grecii înțelegeau prin logos și arhé. Temeiul lucrurilor, faptul că toate ar trebui să aibă un temei, „o rațiune suficientă", i-a preocupat pe acești oameni cu capul în nori. Mai mult, ei au inventat și o expresie aproape imposibilă pentru a cerceta temeiul. Sau, altfel spus, instanța „condițiilor de posibilitate" ale lucrurilor lumii. Pornind de la conceptul de transcendență, filosofii au denumit instanța cu pricina „transcendentalitate".

Filosofia, chiar dacă pare omului obișnuit ca ceva ieșit din comun, e recunoscută totuși ca ceva ce se află sădit în fiecare dintre noi. La fel cum „orice om e poet", tot așa se pare că oricine poate filosofa. Mai cu temei sau în mod zănatec. Deci filosofia – care, după o vorbă a lui Hegel, este lumea pe dos – ar avea și ea dreptul în cetate. Și chiar într-una în care, pe lângă politică, sport și arte, se mai face și știință. Vrei nu vrei, îi arunci pe geam, insuportabilii filosofi se întorc pe ușa din dos.

În România, unul dintre intelectualii care s-au preocupat de filosofie, a fost Constantin Noica. De la moartea acestuia s-au împlinit, în 2017, 30 de ani. Ca om, el nu a fost o persoană insuportabilă, ci una amabilă și fină, plină de umor, cultură și înțelepciune. Dintre cărțile pe care le-a scris, pe lângă cele care ne prezintă bogăția de gânduri frumoase și sensuri adânci încorporate în limba română, multe sunt dedicate unei ramuri anume a filosofiei, cea care se preocupă de întrebarea despre ființă, ontologia.

În secolul XX, puțini filosofi au avut ca preocupare ontologia. Dintre aceștia este cunoscut gânditorul german Martin Heidegger. Dar, perspectivele celor doi sunt diferite. Heidegger, pornind de la un aspect al gândirii lui Kant, se reorientează spre problemele de fond ale ontologiei tradiționale, cu privirea țintită spre începutul presocratic al filosofării. Noica, preluând tema hegeliană a devenirii, se așază cu fața spre nou. Totuși, chiar și într-un scurt volum, în care sunt adunate câteva comentarii privitoare la ontologia lui Noica, e util ca abordarea filosofului român să fie pusă în paralel cu cea a lui Heidegger. Desigur, atât cât se poate, la nivelul unei abordări eseistice, care privește istoria filosofiei, ca să zicem așa, din avion, elicopter sau balon.

Autorul rândurilor de față, îndatorat lui Constantin Noica prin cei zece ani de întâlniri și discuții intelectuale deosebite, între 1977 și 1987, a vrut să cinstească cele trei decenii ce au

trecut de la înmormântarea sa la Păltiniș, printr-o evocare. În acest sens a publicat *Gâlceava înțelepților în jurul timpului*,* care abordează contribuția generației lui Noica, incluzându-i pe Cioran și Eliade, la conturarea finalului culturii occidentale înainte de izbucnirea postmodernității. Dar, în respectivul eseu, locul lui Noica nu e unul central. Și, mai ales, nu este suficient spațiu pentru o dezbatere în jurul a trei probleme care au rămas prea puțin comentate: – De ce își începe Noica ontologia cu „ființa în lucruri"?; – De ce și-o încheie prin invocarea unui misterios „Unu cu o unică distribuție indiviză?"; – Cum s-ar poziționa ontologia sa în raport cu polarizarea transcendență-transcendentalitate, pe care cele două trimiteri extreme o implică?

Ar mai fi o problemă pe care opera lui Noica o ridică, cea a limbii. Preocupat toată viața de ontologie, optimistul Noica, cu privirea centrată pe noutate, aproape că topește ființa în devenire. El se lasă, astfel, ghidat de specificul limbii române, în care cuvântul *ființă* derivă din latinescul „fieri" ce înseamnă a curge; și nu din *ens-esse*. În plus, constată cu tristețe Noica, limba română nu are un cuvânt bine afirmat pentru a traduce devenirea hegeliană, pe *aufhebung*, după ce această șansă a fost risipită de expresia „petrecere". În aceste condiții, pornind de la neologismul devenire, el a inventat un nou cuvânt pentru ființa-devenire: *devenința*. Problematizarea ontologică a limbii pe care o practică Noica, se cere privită și din perspectiva faptului că, după kantianismul lingvistic al secolul al XIX-lea și în paralel cu filosofia analitică a limbajului, în secolul XX s-au afirmat abordarea fenomenologico-semantică a lui Heidegger, precum și „jocurile de limbaj" ale lui Wittgenstein. Pentru a nu vorbi și de mutația realizată de postmodernismul informațional.

---

* Carte apărută în 2017 la Editura Brumar, Timișoara.

Privind din perspectiva deceniilor care au trecut, elaborarea ontologică a lui Noica, ordonată și sistematică ca o teorie științifică ce se propune a fi testată, apare ca o moștenire tulburătoare a metafizicii occidentale, ca o provocare făcută speculației filosofice, în ultima oră în care se mai puteau elabora sisteme personale. E vorba de a gândi statutul ontologic al procesualității devenirii întru ființă și al spontaneității transcendentale a apariției noului, inclusiv deasupra devenirii deja realizate. Mai precis, de impunerea menționatei supracategorii a devenirii, ca unică întrupare a Unului transcendent, în epoca provocărilor vidului cuantic. De aceea, *Ontologia* lui Noica s-ar cere nu doar cinstită în litera ei, ci și cercetată și dezvoltată în spiritul întrebărilor pe care le ridică, în interstițiile și întrețeserile dintre lucruri, devenirea întru ființă, devenință și misteriosul, din totdeauna, *Unu*.

Eseul de față încearcă să abordeze astfel de probleme într-o lucrare care, de data aceasta, este direct și explicit dedicată evocării memoriei lui Noica. El are șase părți dată fiind fascinația inconștientă a lui Noica pentru cifra șase.

Abordarea se vrea a fi cât mai simplă posibil, presupunându-se că operele celor invocați sunt cunoscute. Deși, ca să fim sinceri, e dificil să vorbești cu nonșalanță despre lucruri precum transcendentalitatea; și chiar dacă despre înțelesul cuvântului „lucru". În plus, cititorul ar trebui să fie realmente interesat de provocările ontologice pe care Noica le ridică prin trimiterea la lucruri și la Unu și să accepte reluările aproape stereotipe ale ideilor nisaciene făcute în text.

Insuportabila filosofie face totuși și ea parte, vrem nu vrem, din existența noastră, a oamenilor. Poate chiar din viața noastră de zi cu zi, din bucătăria ei alchimică.

1. Fiinţa din ontologia lui Noica şi reactualizarea *Unului* neoplatonicean

1.1. Introducere în *Ontologia* lui Constantin Noica

Filosoful român Constantin Noica elaborează, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, o ontologie, bazându-se în mare măsură pe istoria filosofiei occidentale şi ţinând seama de spiritul ştiinţific al vremii sale, a culturii ce s-a impus în Occident după idealismul german, cu orientarea sa evoluţionistă şi cu teorii ştiinţifice bazate pe experienţe controlate. Ideea centrală a ontologiei sale este cea a devenirii, pe care o comentează din perspectiva „devenirii întru fiinţă" şi o ipostaziază într-un nou concept pe care-l numeşte „*devenință*". Ceea ce e însă straniu şi provocator în demersul nicasian, e trimiterea finală la un *Unu transcendent*, care evocă Unul neoplatonicean. Mai ales că *devenința* e prezentată ca unică întrupare a acestui Unu, iar „elementele" pe care ea le generează, au ca şi categorie centrală pe „Unu multiplu".

Provocarea filosofului nu poate fi lăsată învăluită de mister. Ea se cere sondată, pentru a-i valorifica profundele intuiţii speculative.

Încercarea de faţă îşi doreşte să sondeze terenul în această direcţie, să amelioreze misterul şi să analizeze parcursul ideilor nicasiene regăsite în Ontologie.

Noica s-a preocupat de tema *Unului multiplu* din tinereţe, publicând în 1943, în revista „Izvoare de filosofie", un articol intitulat *Unu şi multiplu*, în care degaja o situaţie specială

pentru sintagma *Unu multiplu* (fără copulă). El reia această expresie în 1969 în lucrarea *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, la capătul comentării tradiţiei filosofice a categoriilor (Platon, Aristotel, Kant) pe care le interpretează ca niveluri ierarhic evolutive ale realului. *Unu multiplu* apare în final, ca un fel de supracategorie, ce patronează noua viziune ştiinţifică a câmpului și „undei" pulsatorii. În textele sale de până la această dată nu apare însă tema neoplatoniceană a *Unului* ca atare, plasat transcendent, dincolo de fiinţă și gândire. Subiectul nu e abordat nici în lucrarea din 1950, Încercare asupra filosofiei tradiţionale. *Unu* propriu-zis e invocat în *Tratatul de ontologie* (1981), dincolo de „Unu multiplu", concept menţionat ca un nivel categorial. *Unu* e considerat termenul final al instanţei „fiinţei ca fiinţă", care ar urma să întemeieze prima instanţă ontologică, cea a fiinţei în lucruri.

Tratatul de ontologie a lui Noica are o structură sistematică ascendentă, ce pleacă de la un minim ontologic: lucrul gol de fiinţă, dar tensionat de o aspiraţie spre fiinţă; și se amplifică fiinţial progresiv prin structurarea unui model al fiinţei ce intră în *devenirea întru fiinţă*. Aceasta din urmă e de fapt o devenire întru „element", care e un general concret subsistent (dar nu existent) ce are ca unică categorie pe *Unu multiplu*. Elementul se distribuie indiviz, devenind din mediu exterior un mediu interior al unor individualuri, ce se pot împlini fiinţial exemplar (înainte de a pieri în mediul elementelor). Elementul elementelor e *devenința*, ca întrupare a lui *Unu*.

Trimiterea la *Unu* neoplatonicean nu e comentată analitic de către Noica, nici în Ontologie. Este exclusă astfel din dezbatere întreaga aporetică tradiţională a relaţiei dintre transcendenţa absolută a Unului și instanţa fiinţei și a gândirii. Noica reia problematica *Unului* și a *Unului* multiplu în logica sa, *Scrisori despre logica lui Hermes*, cu trimitere la monadologia lui Leibnitz

și la identitatea Eu = Eu a lui Fichte. Precum și în *Modelul cultural european* unde invocă dogmatica ce se instituie la Conciliul de la Niceea prin dimensiunea trihipostazică a Dumnezeului unic. Dar el nu dezvoltă speculativ sistematic nici aceste teme. Totuși, două aspecte ale aporeticii neoplatonice sunt sugerate încă de la început. Prima se referă la faptul că instanța elementului (căreia i se aplică *devenința*) nu e una a existenței, deci a ființei efective, ci una a subsistenței. Cea de a doua se referă la o indicație a lui Noica prin care distribuția unică a Unului în devenință, e comparată cu întruparea Dumnezeului creștin. Trimiterea ar fi, cel mai probabil, la mistica renană.

Ar fi interesant și important să se încerce o analiză speculativă în direcția celor sugerate de Noica, deoarece ontologia sa apare spre sfârșitul secolului al XX-lea. Așadar, într-o perioadă în care știința matematizată care s-a dezvoltat după Renaștere, știință a lumii fizice în primul rând, dar implicând și un principiu antropic, amintește de vechi probleme. Această știință, bazată însă pe transcendentalitate și nu pe transcendență, aduce în dezbatere – de exemplu prin vidul cuantic – nu doar o întrepătrundere între real și neființă, între existent și posibil, ci și problema originării unei constante și universale generativități, a cărei sursă amintește tot mai mult de întrebarea neoplatoniceană: ce e dincolo de ființă și gândire? Plasarea problematicii *Unului* în acest context presupune, ca prim pas, o refacere minimală a drumului pe care a apărut în istoria gândirii tema Unului, plasat dincolo de „limita ființei". Urmată, după absorbția neoplatonismului de către ontoteologia creștină, de preocuparea preeminentă față de multiplu, dar fără a uita de „poziția" vechiului *Unu,* în locul căruia se impune transcendentalitatea.

În continuare vom reface rezumativ acest drum, pornind de la tema limitei și a nimicului în ontologia greacă.

1.2. Unu, limita, ființa și nimicul în ontologia greacă

În filosofia greacă, tema *Unului* și a limitei e prezentă deja la presocratici odată cu ființa lui Parmenides, care este un *Unu* plin, nemișcat, etern și absolut delimitat, fără ca dincolo de marginile sale să mai fie ceva. Această *ființă-unu* este același lucru cu gândirea intuitivă *nous-noein*. *Unu* are o prezență semnificativă și în gândirea matematică a pitagoreicilor, fiind primul și exemplarul termen al unui șir numeric ființial din care însă lipsește nimicul, adică zeroul. Heraclit amintește problematica *unu multiplu* – în formularea *Hen Panta* (pe care Noica o reinterpretează), iar Epicur și Democrit ipostaziază unul în atomi indivizibili, înconjurați de un fel de vid. În lipsa nimicului matematic a lui zero, grecii aveau o înțelegere a vidului și a infinitului (ca nemărginit), radical diferită de modernitatea Europei.

În Grecia Antică, filosofia despre ființă își atinge împlinirea în epoca de aur a lui Platon și Aristotel, când ea gravitează, ca *ousia* și *panteleos on*, în jurul manifestării vizibile, a aspectului – *eidos* (idee), la Platon; sau a formei – *morfé,* la Aristotel. Ființa emerge din *phisis* (natură) care se caracterizează prin *auto*, mișcare. În acest context, ontologia lui Aristotel promovează *hilomorfismul* susținut de *energhia* și de aspirația împlinirii, *entelehia*. Ființa ajunge la prezență, se dezvăluie și se afirmă statornic ca *ousia (ontos on, panteleos on*), în conformitate cu o „optică a producerii", interpretează Heidegger. Într-adevăr, pe lângă terminologia conceptuală pusă în joc, Aristotel trimite la multe exemple din domeniul meșteșugurilor, iar Platon pune creația cosmosului în seama unui Demiurg. Totuși, Platon, care

păstrează și tradiția matematică pitagoreică, ridică, în dialogul *Parmenides,* și următoarea problemă: dacă *Unu* și *multiplul* participă și ele la ființă?

Aristotel, a cărui gândire exprimă viziunea grecească în care nimicul nu are pondere majoră, introduce și coparticipația psihismului și a logosului la emergența și afirmarea ființei (logos și psihism asupra cărora atrăsese atenția deja Heraclit). Ființa „se spune prin categorii", formulează stagiritul. Psihismul uman (ce integrează straturile biologice ale sufletului, dar se afirmă specific prin *nous*-intelect) este cel care preia datele (senzațiile, informațiile) lumii și, după ce le transportă și le prelucrează (prin intervenția simțului comun și a imaginației), le înțelege și le afirmă (sau neagă) prin enunțuri, ce se desfășoară după reguli exprimate prin logosul limbaj-gândire (ce va fi analizat ca logică și retorică).

Problematica aristotelică a ființei exprimă un anumit înțeles al limitei, ca limită a unei plinătăți, a unei împliniri ce se delimitează printr-o margine ce se repliază asupra ei însăși. Cosmosul lui Aristotel este delimitat de un prim motor, de un mișcător nemișcat, identificabil cu ființa supremă, care pune totul în mișcare. Iar despre ceva plasat dincolo de această margine, nu se spune nimic.

Un comentariu al unui filosof român* asupra înțelesului limitei în ontologia greacă (a semantemului *per*) indică înrudirea sa cu proiectul ontologic al lui Heidegger. Se relevă că acest „complex semantic peratologic" exprimă ideea faptului de a tinde către un capăt, pătrunderea până la punctul final, până la limita obiectivului avut în vedere. Substantivul *pera* înseamnă „capăt", „limită", „extremitate". Verbul denominativ *peratoo* înseamnă a limita, a lua sfârșit, a se termina, a duce la capăt, a împlini. *Pera*

* Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Ed. Humanitas, București.

Fiinţa privită prin optica producerii

În cursul său din 1927, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei***,** Heidegger sugerează interpretarea viziunii greceşti asupra fiinţei prin optica producerii. Aspectul (*eidos* – ideea) sau forma (morfé, hilomorfism) indică fiinţa manifestată fenomenologic ca „produsă", pornindu-se de la materia selectată şi aşezată la dispoziţie (în sensul de avere a lui *ousia*) care e prelucrată avându-se în vedere, printr-o privire anticipatoare care întruchipează, ţelul a ceea ce se împlineşte. Acest model este explicit la Aristotel, el trimiţând în egală măsură la meşteşugul de orice fel (inclusiv medicina sau arta oratoriei), cât şi la afirmarea naturii, a *fisis-ului.* Se ridică problema dacă – şi dacă da, atunci cum – optica producerii ar putea funcţiona pentru perioada modernităţii şi în prezent.

Ceea ce se poate constata în modernitatea Europei este că producţia de tip meşteşugăresc s-a complexificat prin multiple intermedieri. Iar cu naşterea şi înţelegerea manifestării fisisului ajunge şi ea, progresiv, tot mai mult mediată de un plan teoretic, susţinut de matematică. Faptul e consonant cu interesul crescut al filosofiei din această perioadă pentru metodologie, asupra căreia se opreşte şi Noica. Invenţia în domeniul mijloacelor de a produce pare a trece în prim-plan. Intervine însă şi o expandare a schimbului de produse. A comerţului deci, care, în formă mai puţin dezvoltată, e şi o carateristică a lumii greco-romane, cu banii şi drumurile sale. Puterea stimulativă a proprietăţii abstracte a modernităţii, a capitalului dincolo de produsele pământului şi a atelierelor, va subvenţiona tehnologia. Medierea expansivă intervine şi în tehnologia logosului. Dacă miracolul greco-roman are unul din fundamente în inventarea scrierii alfabetice vocalice şi utilizarea papirusului, Europa va beneficia de tipar şi de hârtie, pentru susţinerea unor dezbateri dialectice care nu se mai limitează la spaţiul universitar. „Producerea", fie de bunuri de consum, fie de oameni educaţi, de idei, opere de artă sau descoperiri ştiinţifice, îşi mută astfel interesul asupra condiţiilor sale de posibilitate.

Explorarea „resurselor naturale" devine, în raportarea la natură, la fel de importantă ca și cultivarea pământului, producerea de plante și animale. Iar metodologia, la fel de utilă ca și utilizarea efectivă de unelte. Cât despre planul teoretic, medierea la nivelul fundamentelor o realizează matematicile. Optica producerii rămâne probabil sugestivă și pentru o metodologie postmodernă, dar ea nu-și mai poate refuza meditația asupra medierii producerii.

Poate, de aceea, Noica insistă în ontologia sa asupra elementului care e, în cele din urmă, un „mediu" ce mediază.

este și un concept de identitate spațială a lucrurilor, mai ales a corpurilor ale căror proporții depășeau puterea de cuprindere a omului (e.g. marea, pământul). Așadar, o limită ce nu poate fi experimentată nemijlocit. Așa e limita cosmosului ca întreg – la Pitagora – care se constituie ca graniță absolută ce desparte spațiul finitului de ne-limitat (*apeiron*). Limita desemnează punctul extrem, dincolo de care corpul încetează să mai fie ceea ce este. Ea este echivalentă cu sfârșitul. Dar un sfârșit resimțit ca împlinire a unui lucru. Și deci, totodată, cu locul de unde el abia începe să fie ceea ce este.

Eminența ontologică a limitei e atât de mare la greci – subliniază comentatorul –, încât inexistența limitei exclude orice discurs ontologic. Și însăși existența ființei ca atare. Un lucru capătă identitate tocmai pentru că sfârșește undeva. *Peras* – limită, *telos* – capăt, împlinire și *morfé* – formă, sunt, pentru Heidegger, cele trei cuvinte care, în gândirea elină, con-lucrează la determinarea oricărei ființe a ființării (*Sein des seiendes*). Limita nu e, în ontologia greacă tradițională, de depășit, ci de atins. Pentru greci nu imposibilitatea depășirii unei limite era un stimulent, ci imposibilul atingerii ei. Această viziune va rămâne o constantă în universul spiritualității eline. Comentatorul peratologiei găsește o confirmare a acestor idei în felul în care

Heidegger interpretează maniera în care grecii au înţeles fiinţa, ca „prezenţă statornică".

Problematica trancendenţei, înţeleasă ca depăşire a unei limite ontologice, nu apare în acest orizont al filosofiei clasice greceşti care pledează pentru plenitudinea fiinţării şi pentru continuum ontologic (între haos, potenţă, fiinţa împlinită şi fiinţă eminentă, aşa cum comentează Levojoi*), gândire care nu are decât comentarii ocazionale privitoare la nimic (*me on*).

Noica, când face bilanţul filosofiei tradiţionale, diferenţiază între perioada greacă, pe care o numeşte „a fiinţei", şi perioada modernităţii, pe care o denumeşte a spiritului sau a dialecticii, iar în prima fază a elaborărilor sale ontologice, el identifică fiinţa cu dialectica. De aceea e de aşteptat ca filosoful român să nu adere la viziunea plenitudinii fiinţiale greceşti, care l-a preocupat aşa de mult pe Heidegger. Deşi amândoi acordă o importanţă deosebită conceptului „deschiderii"**, Heidegger se referă în primul rând la deschiderea unei lumi a comprehensiunii fiinţei de către Dasein; pe când Noica, la deschiderea unui drum de structurare a fiinţei în real, la chemarea fiinţei ca fiinţă, care, la rândul ei, se impune ca deveninţă. Devenirea, pe care Noica pariază, pare a fi marea absenţă din ontologia lui Heidegger, cu toate multiplele vase comunicante dintre gândirea celor doi filosofi.

---

* Arthur Levojoi, *Marele lanţ al fiinţei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

** A se vedea Chenarul 4 şi Capitolul 4.

1.3. Unu, dincolo de *ființă* și de *tot*, în neoplatonismul antic

Spre sfârșitul filosofiei grecești, în perioada de ascensiune a religiei creștine, în Imperiul Roman apare, odată cu Plotin, orizontul speculației neoplatonice, care-și pune problema Principiului aflat „dincolo de ființă" (επέκεινα της συσιας). De fapt trimiterea e spre un dincolo de ființă și gândire, în direcția unui Principiu (*arhé*). Punctul de plecare este în Platon, în dialogurile *Parmenide* și *Republica*. În poziția Principiului se află *Unul* și *Binele*, identificate cu zeitatea. Ierarhia lui Plotin invocă nivelele: Unu, *nous* (gândire, intelect, incluzând intelectul divin care are și el ființialitate), *psyché* (suflet); urmează viața și lumea sensibilă. Relaționările ierarhice se fac descendent, emanenteist, după modelul distribuției indivize a luminii.

Deoarece *Unu* este o instanță dincolo de ființă și gândire, se presupune o limită. Deci, ființa împlinită presupune totuși ceva dincolo de ea, ceva ce stă la originea însăși a apariției și manifestării sale. De remarcat că această temă filosofică a „transcendenței", pe care neoplatonicienii o introduc și pe care Heidegger va fi tentat să o regândească, pune în joc metafore spațiale. Adică, limita peste care se trece urmează să se transceadă într-o zonă în care Principiul stă la temelia ființei ca un *arhé*. Limită dincolo de care nu mai e prezentă ființa și nu mai are cum să înainteze gândirea discursivă, desfășurată și exprimabilă (*dianoia*). Faptul conduce la o aporetică pe care continuatorii lui Plotin au încercat să o sondeze și să o depășească.

Gânditorii care se succed până în secolul VI după Hristos, între Porfir și Damascius, propun diverse soluții aporiilor neoplatonismului.*

Pe scurt, Porfir sugerează că *Unul* ar putea fi dotat cu capacitatea „faptului de a fi" nefiind totuși ființa (determinată); astfel s-ar putea realiza o articulare cu lanțul cauzal al ființelor. Iamblicos sugerează două ipostaze ale Unului: una îl păstrează complet transcendent (e inaccesibil, de negândit); cealaltă ar putea realiza o legătură cauzală cu generarea ființelor la nivelul cel mai înalt al inteligențelor divine. Proclus, autorul care a avut, alături de Plotin, cea mai mare influență asupra ontoteologiei creștine din secolul XIII, revine la transcendența absolută și integrală a Unului, care rămâne inaccesibil și indicibil. El sistematizează ierarhia celor ce țin de ființă, gândire și viață, Unul plasându-se, ca „neființă", într-o poziție superioară ființei. Principiul este anterior chiar „faptului însuși de a fi". În consecință, el va fi gândit ca negare a ființei, ca neființă (este prima dată când neființa capătă un asemenea rang ontologic superior). Neființa aceasta a principiului (*ouden*), superioară ființei (deci mai bogată și plenară decât ființa), e diferită de neființa de rang inferior ce urmează descendent ființei, *meon*. Proclus acceptă totuși o legătură cauzală a Unului cu instanța ființei, care se realizează însă descendent, prin „henade", care coboară ca replici (de rangul zeilor) dinspre Unu spre ființă. Ca și pentru alți neoplatonicieni, domeniul ființei include, la Proclus, și intelectul divin. În final, Damascius realizează o sinteză a gândirii neoplatonice pe care o radicalizează într-o direcție teurgică. El are astfel în vedere faptul ca Principiul absolut să fie considerat ca și necoordonat cu nimic din zona a tot ceea ce ține de ființări, deci ca absolut

* Marinela Vlad, *Dincolo de ființă. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, Ed. ZETA, București, 2011.

transcendent. Pentru aceasta, Damascius analizează detaliat raportul între principiu și tot. Întreg domeniul a ceea ce poate fi gândit este inclus în acest tot-totalitate astfel încât, până la urmă, Principiul nu poate ieși absolut complet în afara acestor limite. Totuși, dincolo de „*unu-tot* anterior totului" poate fi intuit și un Principiu absolut transcendent resimțit ca o aspirație, spre care gânditorul poate năzui. Și spre care ar putea „înainta prin vid". Elaborarea lui Damascius se bazează pe o conversiune radicală a lui Unu într-un nimic de ordin superior, într-un *ouden* inefabil, radical diferit de orice nimic ființial, *meon*.

Se cere reliefat faptul că ultimii neoplatonicieni, comentând problematica transcendenței, a Unului (și Binelui) aflat dincolo (de limitele) ființei și gândirii, au ajuns, pe cale speculativă, la tema unui „nimic puternic", chiar supraființial, ce participă la întemeierea ontologică.

Elaborările neoplatonice au în vedere un domeniu pe care ontologia, ce gândește despre ființă, nu poate să-l ignore: ce (sau cine) este „dincolo de ființă", de marginile a tot ceea ce ține de domeniul ființei și ființării, în calitate de temei (*arhé*), criteriu, cauză, fundament, pentru ființă și ființare? Soluția, ce s-a găsit la finalul Antichității, a fost mariajul neoplatonismului cu dogmatica creștină a Dumnezeului triontic dar unic, care, conform tradiției biblice, este ființă („sunt cel ce este" îi răspunde Dumnezeu lui Moise).

În direcția plenitudinii ființiale, speculația ontoteologică antică a mai comentat tema prea plinului ființial al *pleromei,* ce se revarsă și se distribuie indiviz prin emanații. (*Pleroma* e invocată mai ales de unele gnoze, dar ea apare și în creștinism, predominent la Pavel). În sinteza ontoteologică din vremea misticii renane, Dumnezeu este comentat, între altele, și ca Principiu ce creează lumea prin revărsarea emananteistă a preaplinului Bunătății sale.

1.4. Dumnezeul absolut al creștinismului ca Unu-Tot. Principiul cerului; nașterea eului și a științei matematizate

Gândirea filosofică a modernității datorează mult secolului al XIII-lea, perioadă de apogeu a scolasticii și misticii renane. Este momentul în care se conturează și parametrii ontoteologiei creștine, a unui Dumnezeu unic și absolut, care nu doar a creat lumea din nimic, ci l-a și plămădit pe om după chipul și asemănarea sa. Dumnezeul creștin de după Niceea era însă și trihipostazic, cele trei persoane ale sale iubindu-se reciproc și comunicând între ele din eternitate, prin „perihoreză". Augustin comentează cum imaginea acestui Dumnezeu se găsește în străfundurile sufletului omenesc (*abdidos mentis*) unde oricine o poate descoperi. Dumnezeul Bibliei, în conformitate cu Vechiul Testament, este ființial. Dar numele divine nu-i pot fi atribuite decât prin absență sau exces – comentează Dyonisie Pseudo Areopagitul –, astfel încât s-ar putea spune despre ființa supremă că e supraființială, supraesențială etc. Atât Augustin, cât mai ales Dyonisie infuzează creștinismului viziunea neoplatonică, ultimul accentuând imaginea ierarhiei. Influența neoplatonică se realizează și pe filiera arabă, în special prin cartea *Liber de causis,* iar în final prin traduceri directe din Proclus. Unu emanenteist intră astfel în orbita determinațiilor lui Dumnezeu.

În neoplatonism, Unu împreună cu Binele reprezentau Principiul, aflat „dincolo de ființă". Dumnezeul iudeo-creștin este însă, așa cum s-a amintit, și ființial, chiar dacă într-un mod paradoxal, dincolo de comprehensiune. Ontoteologia creștină asimilează până în secolul al XIII-lea nu doar neoplatonismul, ci

și multiple alte aspecte ale elaborărilor filosofice și ontoteologice ale Antichității, mai ales platonice și aristoteliene (unele receptate pe filiera arabă). De la Platon e preluată doctrina ideilor eterne, în relație cu un Demiurg. De la Aristotel e preluată, pe de o parte, înțelegerea psihismului uman prin *nous*-intelect, care are o fațetă posibilă și alta în act. Pe de altă parte, e integrată viziunea cosmologică privitoare la un univers „închis", circular, cu trei etaje, și anume: Cel mai de jos e cel în care se află lumea sublunară, câmp de manifestare a ființei, sub aspectul tuturor categoriilor sale. Al doilea nivel este cerul, ce are o mișcare circulară eternă, guvernând întreaga generare și corupție a lumii sublunare. Al treilea nivel este primul motor, nemișcatul care mișcă; și care e echivalat cu Dumnezeu. În combinație cu interpretările platonice (din Phaidros și Timaios), cu doctrina stoică a sufletului lumii și cu inteligența (*nous*-ul) lui Plotin, se conturează acum o paradigmă ideatică ce a fost numită sugestiv „principiul cerului"*. Mai precis: cerul inteligibil, ca suflet divin (posibil și activ), mediază între unu și multiplu.

Principiul cerului, ce susține o viziune asupra universului ca fiind limitat, „închis", „mărginit" (cerul e cuprinzătorul întregii lumi), a fost supus unei ample dezbateri, în urma a două cenzuri întreprinse de episcopul Etienne Tempier, la Universitatea din Paris, în 1270-1277. Controversele s-au purtat în jurul tezei averoiste a unității intelectului și a celei a eternității lumii (eternitatea, asigurată de circularitatea cerului, nu neagă creația divină, ci neagă existența unui început absolut și demonstrabil în mod necesar al timpului). Erodarea principiului cerului, în urma dezbaterilor vremii, a precedat și a făcut posibilă apariția ulterioară a concepției despre un univers nelimitat,

* Alexander Baumgartner, *Principiul cerului,* Ed. Humanitas, București, 2008.

des-mărginit, corelat multiplicității lumilor, precum și a empirismului și a conștiinței (eului). În perspectiva problematicii „Unului multiplu", momentul poate fi considerat cel al virajului dinspre preponderența Unului, spre cea a multiplului.

Tot în secolul al XIII-lea poate fi plasată punerea bazelor eului (sinelui) conștient, de către mistica renană*. Școala renană, inaugurată de Albert cel Mare, a asimilat pe multe căi neoplatonismul și ideea de Unu emanenteist, ce se integrează în instanța (supra)ființială a lui Dumnezeu. Replierea, ce se realizează în cadrul vieții beatifice în direcția în-dumnezeirii, e mediată de intelectul activ. Ea e posibilă deoarece, conform doctrinei lui Augustin, treimea Dumnezeului unic se regăsește – așa cum s-a menționat – în adâncurile subiectivității propriului suflet. Aici, misticul îl întâlnește pe Dumnezeu ca „Sine", iar la Meister Eckhart ca „Eu". Se pun astfel bazele eului conștient – prin Luther, Calvin, Descartes, Looke etc. –, a cărui doctrină se va dezvolta în modernitatea Europei în direcția persoanei conștiente a lui Kant. Un aspect specific al misticii renane îl reprezentau speculațiile asupra reduplicării Unului în sine însuși, pentru a naște pe Dumnezeu fiul, din aceeași esență dumnezeiască. Așadar, fără a ieși din sine. Astfel, Hugo Ripelius scrie:

„Unul se zămislește pe sine însuși, și ca el însuși în care se continuă și revine la el. Dumnezeu tatăl naște din sine însuși un alt el însuși care este asemănător cu el dar în același timp altul, pe Fiul, cum zice Augustin".**

Această doctrină se regăsește în formularea lui Noica privitoare la replica unică a Unului; replică de aceeași ființă cu el, care în sistemul nicasian este devenința.

---

* Alain de Libera, *Mistica renană, de la Albert cel Mare la Meister Eckhart*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997.

** *Ibidem*, p. 46.

Chenar 2

Vechiul și noul nimic*

Felul în care gândirea grecească clasică concepea limita ca împlinire se corelează cu modalitatea în care ea a avut rezerve față de nimic și infinit. Faptul se evidenţiază mai clar în zona matematicului, domeniu în care s-a dezvoltat atunci o geometrie diferenţiată – a cărei baze fuseseră preluate de la egipteni – și o aritmetică bazată pe cifre-forme; care însă refuza nimicul lui zero. Cifrele grecilor (și ale romanilor) erau „pline" și pozitive, „substanţiale", neacceptând ideea de incomensurabil și iraţional; dar mai ales respingându-l pe zero. Istoric este atestat că în lumea culturii grecești zero era cunoscut, el fiind descoperit de babilonieni în cadrul calculelor din sistemul lor sextagenar; dar, doar ca „interval". Acest zero – interval nu a fost acceptat însă de greci ca parte a șirului numeric, înaintea lui unu (ca număr par, ce convertește șirul spre numere negative și compune paradoxal în operaţiile aritemice cu alte numere, introducând un infinit aparte). Nimicul lui zero era presimţit ca periculos. El era lipsit de formă și substanţă, nu se comporta la fel ca celelalte numere (orice număr înmulţit cu zero este egal cu zero). În matematica grecească nu există o distincţie semnificativă între forme și numere. Simbolul mistic al cultului pitagoreic era un număr-formă : pentagrama. Introducerea nimicului lui zero ar fi distrus, pentru greci, raporturile frumoase și armonia lumii (nu se analizase și nu se comenta pe atunci că și numărul de aur este un număr iraţional). În acest context ideatic nu exista conceptul de limită, înţeleasă ca limită de depășit, ca „dincolo de…". Și nici cel de vid autentic. Lumea avea plenitudine, armonie și finitudine.

Drumul lui zero spre cultura occidentală e plin de peripeţii. El ne poartă spre India unde cohortele lui Alexandru Machedon îl duc și pe zeroul babilonian; iar acesta întâlnește acum o lume brahmanizată, în care nimicul absolut e la mare cinste. Matematicienii indieni includ pe zero în șirul numeric, iar arabii îl preiau, transmiţându-l spre Europa. Aici, în secolul XII, în zonele de cultură arabă (și iudaică), zero e acceptat cu naturaleţe. Pentru

ca, după 1200, să ajungă şi în Italia, întâlnind o cultură creştină care, prin ontoteologia sa, accepta acum creaţia din nimic. Şi care, în plus, absorbise neoplatonismul. Astfel, modernitatea Europei se va dezvolta împreună cu o matematică ce utilizează din plin zeroul şi noul infinit pe care îl dezlănţuia.

* Charles Seife, *Zero, biografia unei idei periculoase*

Apogeul ontoteologiei creştine din secolul al XIII-lea nu doar instituie criteriul unui Dumnezeu absolut şi creator, ci va influenţa gândirea modernităţii şi prin noul înţeles al nimicului ce se conturează în această perioadă. Tema nimicului era prezentă în Vechiul Testament prin mitul creării lumii din nimic. Asimilând neoplatonismul, ontoteologia creştină a integrat şi speculaţiile acestuia privitoare la nimic, accesibile cel puţin prin lucrările lui Proclus; astfel încât Deitatea lui Meister Eckhart se caracterizează nu doar prin *Unu,* ci şi prin Neant. În sfârşit, în secolul al XIII-lea e preluat nimicul elaborat de indieni sub forma cifrei matematice zero, ce a ajuns, prin intermediul arabilor, în Europa. Sinteza originală a nimicului ce se constituie acum, în zorile modernităţii europene, este cea a unui nimic operativ, ce se combină cu realul, în care intervine activ. Înţelegerea ştiinţifică a fiinţei fiinţărilor se va realiza, în Europa, tot mai mult prin intermediul ştiinţelor, ce au încorporat nimicul matematic. O matematică reformulată, în care zeroul, pătruns în şirul numerelor, modifică profund operaţiile cu acestea, susţinând numerele iraţionale. Ştiinţa fizică va accepta acum să opereze cu vidul, ce este invocat de către Pascal, atât cu sensuri fizice, cât şi metafizice. Gradele de fiinţă se nuanţează tot mai mult şi prin intervenţia unui „posibil" ce descinde mai mult din logica scolasticii decât din potenţa lui Aristotel.

Iar noul infinit al Renașterii, bazat și el pe nimicul lui zero, e diferit de infinitul antic.

Comentariile privitoare la multiplicitatea lumilor și ființelor raționale posibile ce se desfășoară între Ockham și Kant, avându-l ca bard pe Giordano Bruno, se referă la ființări aparte, plasate într-o zonă intermediară dintre vechile entități mitologico literare și noile entități fizico-matematice. Tradiționala substanță aristoteliană se încarcă de ficționalitate. Iar după acceptarea câmpurilor gravitaționale și pulsatile, ea va tinde să se disperseze într-un întreg diapazon ontologic al subsistențelor. Științele matematizate ale naturii care s-au dezvoltat după Renaștere, stimulate fiind și de gândirea lui Descartes și Leibnitz, ajung, după Kant, să se impună ca o adevărată dimensiune a existenței umanului imersat în transcendentalitate. Pentru studierea acestui câmp al științelor va lua naștere epistemologia.

1.5. Transcendentalitatea kantiană și devenirea hegeliană la finalul filosofiei modernității. Heidegger și Noica

Ideea de transcendență a apărut ca o consecință a limitei pe care o pretindea deplina prezență, împlinirea și deplinătatea ființei din ontologia clasică grecească. Ființa absolută a Dumnezeului creștin era pe de altă parte ne-limitată, finită fiind doar creatura. Ființa finită a omului iscodește însă în continuare lucrurile, chiar dacă prin aceasta trebuie să sondeze și să elaboreze instrumente și metode speciale. Noica, preocupându-se de filosofia modernității, scoate în relief interesul constant al acesteia față de metodă. Deși sesizează amploarea ce o iau științele în perioada postrenascentistă, el nu e, în mod special, atent asupra matematizării acestora – și încă, cu o matematică ce l-a încorporat pe zero. De aceea, când se oprește asupra lui Kant, Noica nu reține întrebarea care argumentează *Critica rațiunii pure*: cum sunt posibile judecățile sintetice apriori ale matematicii și fizicii pure? Totuși, el descoperă și subliniază, la filosoful din Königsberg, problematica limitei, care, așa cum s-a comentat, i-a preocupat intens pe elini. Noica o identifică în sistemul categorial kantian la cel de al doilea grupaj, cel al categoriilor calității: realitate-negație-limitație. Filosoful român va specula în ontologia sa asupra „limitației ce nu limitează", ci înființează. Astfel, de la început, limita e minimalizată, depășită, lăsată în urmă. Dincolo de Kant, Noica va fi însă fascinat de devenirea lui Hegel. Pentru el, filosofia modernității nu mai este la fel ca cea antică, una a ființei, ci una a dialecticii, a devenirii.

Cele două concepte principale ce apar în finalul măreţ al filosofiei modernităţii, cel al transcendentalităţii şi cel al devenirii, sunt, de fapt, cuplate. Ambele trimit „dincolo de limită", chiar dacă altfel decât Unu neoplatonicean.

Ontologia lui Heidegger şi cea a lui Noica se înscriu în această paradigmă. Dar, ei vor face apel în mod diferit la cele două teme şi la cei doi filosofi menţionaţi, gânditori de răscruce, care, de aceea, se cer invocaţi, pe scurt, la acest nivel.

Filosofia kantiană, ce impune tema transcendentalităţii, se plasează la capătul înţelegerii creştine a omului, ca încununare a creaţiei. Omul lui Kant, ca specie reprezentativă pentru „orice fiinţă raţională finită posibilă", continuă să aibă în vedere o instanţă infinită şi creatoare, singura ce are acces la „lucru în sine". Structura sa de fiinţă trimite însă spre o transcedentalitate abisală, din care izvorăsc categoriile sensibilităţii şi ale intelectului; precum şi „poziţionarea ob-jectuală" a fiinţei perceptibile. Sau, cu alte cuvinte, la baza constituţiei de fiinţă a omului stă o instanţă apriorică transcendentală, care asigură condiţiile de posibilitate ale experimentării lumii fenomenale. Unitatea apriorică a judecăţilor sintetice adevărate ale matematicii şi fizicii pure, îşi are sursa în acest abis transcendental.

Prin invocarea transcedentalităţii, construcţia kantiană devalorizează însă parţial tradiţionala transcendenţă neoplatoniceană, cea a Principiului plasat dincolo de fiinţă şi gândire. Transcedenţa nu mai apare acum ca fiind încărcată de fiinţialitate potenţială. Ea nu mai e o sursă generatoare de fiinţă. Transcendenţa apare la Kant ca o idee aspiratoare, ca o ţintă infinită pentru ideile reglatoare ale raţiunii. În schimb, din abisul transcedentalităţii e oferită, pentru om, libertatea.

Kant forjează imaginea unei persoane umane libere, centrată de un eu conştient şi dotată cu subiectivitate, ce realizează sinteza lui „eu gândesc". Imagine despre un om-subiect,

care, încă din Renaștere, se raportează la o lume-obiect tot mai mult prin intermediul unor științe pozitive, empirice și matematizate. Sinteza kantiană impune acum conceptul de „lume" (fenomenală), noţiune care, în tradiţia metafizicii, nu avea o suficientă relevanţă filosofică. De fapt, Kant deschide un drum pe direcţia căruia, teoriile ştiinţifice matematizate se impun semnificativ ca mediatoare între subiectul conștient și sensul realităţii efective, manifestându-se ca o adevărată dimensiune a omului, a raţionalităţii sale. Accesul spre fiinţă, care pe vremea lui Aristotel părea a se putea realiza nemijlocit de către subiectul individual înrădăcinat în contextul vieţii cotidiene, se relevă de acum încolo ca fiind unul mijlocit, prin instanţa teoretică a ştiinţelor şi a fundamentelor acesteia și astfel, prin apelul la transcendentalitate.

La capătul idealismului german, Hegel introduce conceptul de devenire, inițial dinspre fenomenologia spiritului. Odată cu acest pas, filosoful german se plasează deasupra polarizării subiect – obiect, sprijinindu-se pe instanţa spiritului absolut. Preeminenţa transcedentalului asupra transcedenţei, propusă de Kant, este astfel parţial temperată. Devenirea („aufhebung") se referă la o metamorfoză fiinţială sporitoare, printr-un progres ce se bazează pe o continuă diferenţiere multiplicatoare și complexificare. Adică o neîncetată expansiune, ce e drept ordonată, a multiplului și diversului, deasupra contradicţiilor ce sunt sintetizate întru noutate. Acest progres implică păstrarea și integrarea în noi exprimări fiinţiale a ceea ce a fost deja manifestat, câștigat, asertat, astfel încât capătul de drum integrează, în prezenţa sa, și drumul parcurs. Deci trecutul. În *Logica* sa, Hegel comentează „Realitatea" ca integratoare a existenţei și esenţei, a subiectivului și obiectivului, punând-o sub cupola absolutului. Iar realitatea sa e raţională.

Devenirea hegeliană poate fi considerată cea de a doua mare noutate a speculației occidentale după cea a transcendentalității kantiene. Ea deschide o paradigmă a culturii care, după ce va părăsi spiritul absolut, se va extinde și în lumea științei. Tema devenirii s-a manifestat în secolul al XIX-lea predominant prin ideologia progresului evoluționist nelimitat (spre „ceva" superior și „mai bun"). Exemplară e doctrina lui Darwin care se aplică ierarhiei lumii biologice, provocând întrebări în legătură cu apariția vieții pe pământ și privitoare la originile omului. Apoi, evoluționismul a marcat cosmologia, încă de pe vremea teoriei Kant-Laplace. Oricum, în secolul XX, odată cu Big Bangul și ideea morții termice a universului, se elaborează neîntrerupt scenarii evolutive care dau socoteală de nașterea stelelor și planetelor, de diverse generații succesive, până se creează, în anumite locații privilegiate, condițiile de posibilitate pentru apariția vieții și a ființelor raționale. Existența umană este și ea inventariată în perspectivă evoluționistă, prin amplificarea progresivă a telencefalizării, a apariției vorbirii articulate, acțiunii controlate și a creierului social, prin trecerea, în Neolitic, la sedentarism, agricultură, scris și ritualuri sacrale; iar apoi, prin derularea progresului în istorie, pregnant cel puțin în planul tehnologiei. Există, evident, pentru noi, cei de azi, o istorie a scrisului și a cunoștințelor generale, a matematicilor, o istorie a filosofiei și chiar a religiilor. Perspectiva istorică s-a repercutat și asupra înțelegerii filosofiei. Astfel, Eliade a analizat cum culturile sacrale de dinaintea apariției filosofiei și științelor din perioada miracolului grecesc, nu erau indemne de problematizări ontologice. Aspirația spre înțelegerea sensului ființialității s-a manifestat constant la omul prefilosofic, în cadrul polarizării vieții sale spirituale între sacru și profan. Iar problematica ontoteologică s-a menținut, cu diverse accente, în toată perioada în care filosofia și-a dezvoltat parteneriatul său cu

Chenar 3

Înțelesuri ale transcendenței

Transcendența

- Transcendența sacrală tradițională (zeii sunt „dincolo", „altundeva"; ei generează, controlează, ajută oamenii)
  - Ființa plenară a mitologiei antice, optica ontologică a producerii.

Unu

Bine

- Transcendența speculativă neoplatonică (Principiul e „dincolo de ființă și gândire").
- Transcendența Dumnezeului monoteist (creștin) (Dumnezeu este „Ganz Andere").

Transcendentalitatea

Kant

- La Kant, transcendența se reduce la o sarcină infinită a rațiunii

  La Hegel, transcendența e absorbită de spiritul absolut

  Transcendența în viața cotidiană (e.g. obiectivul unui proiect e dincolo de starea prezentă, deci transcendent ei)
- Transcendența la Heidegger: transcendența e o dimensiune transcendental-apriorică a constituției de ființă a Dasein-ului, ce învăluie orizontul lumii în cadrul existențialului a-fi-în-lume

→ – Transcendentalitatea fenomenologică a lui Husserl.

→ – Transcendentalitatea întemeierii științelor matematizate (a epistemologiei).

științele. Privind dintr-o astfel de perspectivă, se ridică problema unei schimbări actuale a filosofării, în cadrul relaţionării sale cu științele. Dacă ontoteologia nu a dispărut în perioada istorică în care filosofia a ajuns regină, meditaţia filosofică nu ar avea de ce să dispară în vremea în care în prim-plan se plasează științele, susţinute major de matematică.

Noica și Heidegger gândesc în acest moment istoric, în care reverberează atât moștenirea lui Kant, cât și cea a lui Hegel, dar de pe poziţii diferite.

Heidegger rămâne centrat strict pe perioada filosofică a umanităţii, cea dintre presocratici și Hegel. El pune accent pe începutul acesteia, atunci când s-a ridicat pentru prima oară problema ființei. Pregătirea momentului aurorar al presocraticilor, prin comportamentul și speculaţiile omului sacral, nu-l interesează. Și nici tema hegeliană a devenirii, urmată de evoluţionism, creșterea cunoașterii științifice și a epistemologiei. El reține de pe urma acestora doar alienarea produsă de noua tehnologie. Ignorând devenirea, Heidegger menține însă marea tematică filosofică a transcendentalităţii, interpretând omul filosofiei ca un Dasein ce există prin deschiderea și proiecţia sa într-o lume, conturată prin transcendentali apriorici. Lume în mijlocul căreia ființa apare, luminând, prin intermediul limbii.

Noica, în schimb, pariază pe devenire și pe viitor. El nu acordă o importanță la fel de mare transcendentalităţii și analiticii ființei gânditoare a omului. Dar, deși nu se preocupă de epistemologie sau de fundarea filosofică a științelor, e intens interesat de rezultatele și exemplele pe care știința le oferă ontologiei. Devenirea hegeliană se impune ca bază de plecare a speculaţiei sale. Prin progresele cunoașterii științifice cumulate în secolul XX, ea oferă o perspectivă evoluţionistă ce plasează omul în continuitatea și într-o poziţie de depășire integratoare a

biosului. Cele trei elemente originare, la care Noica face obsesiv apel, sunt: – câmpul electromagnetic pulsatil (*phisis*-ul); – viaţa autoreproductivă şi expandantă (complexificator, evolutiv); – raţionalitatea umană (istorică). Pornind de la devenire, Noica speculează asupra întemeierii acesteia într-un „element al elementelor", plasat la nivelul fiinţei ca fiinţă; şi pe care îl denumeşte *devenință*.

Devenința nu are însă capăt, o limită precizabilă prin ea însăşi. Începutul şi sfârşitul „absolut" rămân neabordabile. Autogenerativitatea creatoare şi integratoare a deveninței trebuie să dea socoteală de toate.

Şi astfel, Noica îşi aminteşte de *Unul* neoplatonicean, ghid exemplar pentru problematica transcendenței, marginalizată de modernitate, Kant şi urmaşi. Ce semnificaţie ar mai putea avea tradiționalul Unu într-o ontologie de la sfârşitul secolului al XX-lea, după stufoasa dezvoltare a epistemologiei postkantiene; şi în vremea în care evoluționismul, expresie a devenirii hegeliene, a cuprins cu furie cosmologia?

ANEXA I

Rezumatul *Tratatului de ontologie* a lui Constantin Noica*

Constantin Noica publică în 1981 un *Tratat de ontologie* împreună cu o lucrare inedită, redactată în 1950, Încercare asupra filosofiei tradiționale**.** Ambele apar reunite în cartea cu titlul *Devenirea întru ființă*[**]. Autorul își exprimă convingerea că istoria filosofiei, cea antică „a ființei" și cea modernă „a spiritului", a degajat teme ontologice fundamentale, care se cer însă regândite și reformulate în noua lume în care a intrat omenirea odată cu revoluția științifică actuală. Deci, o bună parte a ideilor lansate de presocratici, de Platon, Aristotel, Augustin, de Kant sau Hegel, își pot regăsi noi înțelesuri, păstrând deschis orizontul devenirii ființei. Orientarea sa explicită e spre viitor. În *Tratatul* din 1981, problematica devenirii întru ființă își găsește o expunere mult mai sistematică decât în sinteza din 1950. Dar Noica călătorește într-un teritoriu în care puțină lume mai umbla, majoritatea temelor fiind părăsite de peste un secol de gânditori[***]. Devenirea lui Hegel, ce a explodat în evoluționism și istorism, își pierduse forța prin însăși devalorizarea ideii de spirit absolut. Apoi, mai era neglijarea domeniului specific al ontologiei de către filosofia de școală. Singura încercare sistematică din secolul XX, cea a lui Hartman, era lipsită de îndrăzneală, de deschideri spre nou și spre devenire.

---

* Anexa I reproduce în mare măsură capitolul 5.3. din cartea autorului *Gâlceava înțelepților în jurul timpului. Cioran, Eliade, Noica… și Heidegger.*

** Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

*** În plan internațional mai e citată lucrarea lui A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in cosmology*, the Free Press, New York, 1957 (prima ediție 1928). Lucrarea pune într-adevăr accent pe procesualitate și creație, dar structura ei ontologică e relativ rigidă, fără a comenta gradele de ființă și centrându-se pe literatura anglo-saxonă. În plus, cvasiaxiomatic este acceptată o instanță referențială a lui Dumnezeu, a entităților actuale și a entităților eterne. Lucrarea este citată frecvent, deoarece Whitehead este coautor cu Russel la *Principia matematica*.

Cât privește intuiția lui Bergson, din a sa *Evoluție creatoare,* aceasta era văduvită de o infrastructură temeinică din direcția istoriei filosofiei. În sfârșit, marea tentativă ontologică pe care o încercase Heidegger, plecând în direcția căutării sensului ființei în afara raportării acesteia la ființări și la ființa sacrală, a terminat în tăcere și ascultare poetică.

Lumea în care omenirea intrase, se afla în plină metamorfoză. Era limpede că o mare perioadă a culturii, științei și istoriei umanității se încheia. Dar, pe la mijlocul secolului al XX-lea nu se conturaseră încă, cât de cât clar, coordonatele lumii postmoderne, cu orientarea sa neoraționalistă, informațională și conjuncturală, în cadrul unui univers construit artificial și ancorat în modalitatea posibilului.

În introducerea Tratatului de ontologie Noica scrie:

> „După ce i s-a luat totul filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de la început: ființa (în sens elaborat, dialectica). Dar cu aceasta poate recuceri totul."*

Tratatul de ontologie e scris cu o astfel de ambițioasă intenție. El se prezintă ca o elaborare sistematică care încearcă să configureze coordonatele unui model ontologic. Rezumativ vorbind, se au în vedere două nivele ale ființei: (1) ființa în lucruri; (2) ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima.

Ființa în lucruri (1) în „cele ce sunt", în realități, e comentată și ea din două perspective complementare. Prima dintre ele prezintă fenomenologic etapele succesive ale constituirii unui model al ființei, pornind din direcția individualului: o deschidere (în direcția ființei din real) care se închide, constituinduse ca un câmp pulsatoriu; o cuplare între: individual (I), general (G) și determinații (D) care, atunci când ajunge să depășească precaritățile articulării, realizează un model al ființei ce intră în devenire (întru ființă). A doua perspectivă are în vedere un „general concret", „elementul", ce constituie mediul în care devenirea întru ființă se petrece. Elementul are subsistență (nu existență), se distribuie fără să se împartă și e preluat, ca mediu intern, de ființa aflată în devenirea ei realizatoare. Când piere, când „își dă sufletul", ființa ce s-a împlinit se transferă în mediul elementului, ce are drept categorie specifică „Unu multiplu". Elementele nu sunt nici ele eterne, devenirea

---

* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

aplicându-li-se și lor, reflexiv. Apare, astfel, un nou tip de element, devenința. Suntem transpuși acum în cel de al doilea nivel al ființei: ființa în ea însăși.

Ființa în ea însăși (2) se desfășoară într-un plan ideal. Dincolo de fenomenologie, prin analogie, s-ar putea avea acum în vedere, la acest nivel al ființei în ea însăși, o patronare a însăși devenirii (cu a sa categorie a Unului multiplu), de către o instanță (ființială) supraetajată. „Unu" de aceeași substanță cu ea, dar cu o unică distribuție indiviză. Cu această trimitere la „Unu", sistemul se încheie.

Acesta ar fi rezumatul *Tratatului*.

În continuare se va încerca „povestirea" ontologiei lui Noica, formulă și expresie pe care prefer să le susțin.

Ființa în lucruri, așa cum o comentează Noica, ne introduce de la început într-un univers dinamic, procesual. Secvențele pe care autorul le înfățișează fenomenologic, într-un scenariu captivant, sunt:

Nimic din ce este nu exprimă ființa. Ființa însă nu este, fără ultimul din lucrurile care sunt; aceasta înseamnă că ființa nu poate fi căutată altundeva. Dacă ființa e privită ca altundeva și incoruptibilă, ea nu este. Așadar, se poate spune: „singură ființa nu este, tot restul are parte de ființă… în sensul deschiderii către ea"… Argumentele preliminare menționate sunt cele care deschid spectacolul. Acum intervine, în real, în lucruri, odată cu deschiderea către ființă, un „gol de ființă", un nimic specific și orientat, care introduce o tensiune în direcția ființei.

Pasul următorul este esențial, căci el va fi baza unui semen entis. E vorba de faptul că „deschiderea către ființă nu se face fără o închidere". O astfel de „deschidere ontologică" e sugestiv indicată de prepoziția românească „întru", „a fi întru ființă". Închiderea e urmată de o nouă deschidere, pulsatorie. Închiderea ce se deschide, astfel circumscrisă, este considerată ca o situație ontologică originară. Se dau ca exemple: (a) pentru lumea fizico-matematică, închiderea ce se deschide, a raportului în proporții; (b) pentru lumea organică, închiderea lanțului de carbon, care stă, cu deschiderea sa, la baza întregii varietăți a substanțelor organice; (c) pentru lumea istorică, închiderea omului în locuință, cu deschiderea lui, prin aceasta, către ființa istorică; (d) pentru lumea spiritului și a logos-ului; închiderea vorbirilor în reguli și deschiderea lor ca limbi. Se poate remarca de

pe acum că Noica are în vedere câteva domenii de realitate, „ontic valide": natura fizică, biologică, omul istoric și spiritualitatea umană.

În continuare, Saga ființei în cele ce sunt are mai multe secvențe, Închiderea ce se deschide implică: tensiune, disteniune, câmp. (Câmpul este un topos, un cuprins, pentru viitoarea ființare.) Nu e vorba deci de un substrat sau o „substanță" în sensul tradiției lui Aristotel și a scolasticii, ci de un fel de situație, de o poziționare situațională, în tensiune, a „ceva"; a câmpului. Tensiunii îi urmează distensiunea, care însă nu e de pierdere; căci prin ea se obține, pe de o parte, o „identitate"; pe de alta, „măsura", „pasul" ei determinat. Pornind de la tensiune și distensiune, începe pulsația ființei în lucruri. Pulsația o întâlnim în real, din zona fizicului până în cea a gândului. Pulsația se afirmă apoi ca prezent, ca pulsație temporală, ca timp lăutrinc care dă măsura. Temporalitatea concretă este o formă de interacțiune cu lumea și o neîncetată acumulare de informații. Imaginea și schema temporalității sunt date apoi de orizonturile succesive, legate între ele. Spațialitatea s-ar institui ca urmă a conturului pulsațiilor închiderii ce se deschide. Fiind în joc pulsația a „ceva ce e limitat", e vorba de granițe ce se pun din interior, nu din exterior. E în joc, așadar, o spațialitate concretă, nu abstractă. Prin câmp, închiderea ce se deschide iese din indiferență. Ea are un centru, sau o bipolaritate; sau măcar o matcă. Apoi, ea se răspândește, printr-o difuziune ce tinde să fie controlată, și în care fiecare punct, deși având o valoare diferită, reflectă totuși întregul câmpului. Temporalitatea, spațialitatea și câmpul fac corp comun, deschizându-se spre informații și determinații, spre calitativ. Iar odată cu determinațiile calitative, închiderea ce se deschide va apărea ca o limitație ce nu limitează.

Primul pas pe drumul spre „în-ființare" este astfel realizat.

Abordând ființa în lucruri, în cele ce sunt, în lume, Noica avea de la început în vedere determinațiile, atât cele categoriale, cât și cele calitative. Pornind de la *Ființa/ Unu*, anticii s-au aplecat și asupra diversificării ființei prin multiplu, variat interpretabilă. Aristotel introduce în orizontul multiplului – atât în Metafizică, cât și în Organon – triada: individual, determinații, general, care operează în raport cu substanța primă și secundă. Termenii triadei au fost amplu dezbătuți de-a lungul întregii istorii a filosofiei, de la scolastică până la Hegel. Iar Noica îi preia și îi valorifică original. Oprindu-se asupra

determinaţiilor, Noica face un popas special la tabloul categoriilor lui Kant, în care al doilea grupaj (cel privitor la calitate) are trei termeni: realitatea (existenţa) afirmată, negaţia şi limitaţia. El comentează amplu poziţia limitaţiei, de obicei neglijată, propunând conceptul de limitaţie ce nu limitează, ci înfiinţează. Prin triada individual (I), general (G) şi determinaţii (D), primul contur al fiinţei în lucruri capătă consistenţă. Se profilează acum un model operativ, un cod al fiinţei.

Ne apropiem astfel de finalul primului aspect (sau a primei perspective, a primei instanţe de abordare) a fiinţei în lucruri. Împlinirea codului fiinţei se realizează atunci când cele trei poziţii – I, D, G, – se cuplează armonic între ele. Adică, determinaţiile unui individual se cuplează cu cele ale unui general şi se convertesc în el. Saturându-şi modelul, fiinţa intră în devenirea întru fiinţă, pentru a se împlini. Situaţie care e modalitatea matură a realului. Cel mai des ne aflăm însă în faţa unor precarităţi ontologice, unul dintre termeni fiind deficitar. Sunt identificate şase astfel de situaţii, rezultând din precaritatea celor trei termeni: precaritatea individualului ce-şi dă determinaţii, dar cu o criză a generalului; precaritatea determinaţiilor ce se ridică la general, dar cu criza individualului ş.a.m.d., până la şase.

În cazurile în care codul fiinţei IDG e bine închegat, intrarea în devenire, în devenirea întru fiinţă, se petrece sub patronajul celei de a doua instanţe ce caracterizează structura fiinţei în lume, care e elementul.

Elementul e considerat ca fiind un „general (calitativ) concret" ce se prezintă ca un mediu în care se desfăşoară devenirile întru fiinţă din prima instanţă, realizate prin saturarea modelului IDG. Fiinţările individuale devin şi se împlinesc întru elementul lor, interiorizând mediul acestuia, utilizându-l întru propria realizare creativă de sine. Iar când pier, îşi dau sufletul (duhul) tot în acest element, pe care, astfel, uneori, îl sporesc. Elementul, cu distribuţia sa indiviză, nu are existenţă, ci subsistenţă. (Noica nu analizează nuanţat diferenţa menţionată). Devenirea întru fiinţă, pe care o realizează individualul sub oblăduirea elementului, poate suferi blocări, neîmpliniri. Se enumeră astfel: devenirea blocată în devenit; devenirea care decade; devenirea întru devenire; buna şi împlinitoarea devenire întru fiinţă. E sugerat faptul că starea de fiinţă împlinită şi semnificativă este destul de rară, dacă se iau în

considerare toate blocările și eșecurile devenirii, toate „rebuturile" de ființă; la care s-ar putea adăuga un ipotetic haos originar.

Ca sugestii pentru element ni se propun câteva trimiteri, culese din istoria filosofiei: ideile lui Platon, substanţa secundă la Aristotel, spiritul obiectiv la Hegel (spiritul unui popor, al unei epoci, al unei lumi), dar și raţiunea stoică, entităţile medievale (ca elemente denaturate), monada leibnitzeană, într-un sens transcendentalul kantian, până și relaţiile de producţie din marxism. Generalul concret al elementului apare sub forma „unui mediu exterior ce devine mediu interior". Noica sugerează o analogie cu „apele calde ale începuturilor" (vieţii) care au trecut în interiorul organismului viu, devenind mediul său interior, ce-i susţine existenţa. Sau, în universul culturii, o analogie cu limba, ce învăluie un individ uman în creștere; și care, interiorizată, devine mediul său interior. Mediu în care el se împlinește, realizându-și ființa.

Noica plasează instanţa elementului înaintea – adică într-o poziţie anterioară – polarizării individual/general, în care ea se poate desface. Nu elementul „se face" prin lucrările individualului și generalului, ci el se „desface" în acestea. Realităţile individuale, ca și legile, se nasc și pier, fiecare la scara lor. Ființa singură, acum ca element, persistă, dincolo de întruchipări individuale și de legi. Totuși, nici ființa elementului, nici elementele în care ea se specifică (ca viaţa în specii), nici elementul în sensurile sale generice cele mai largi, nu sunt veșnice (de exemplu, viaţa în cosmos). Așadar, la nivelul elementului, ființa nu persistă decât atâta vreme cât determinaţiile pot constitui un mediu fecund pentru ființări ce se încheagă după modelul ființei. Când determinaţiile „nu mai ţin laolaltă" ca mediu și nu mai pot constitui individualuri și legi de ansamblu, „ființa secundă lasă loc haosului".

Lucrarea elementului, ca mediu extern ce poate trece în mediu intern, este de a se distribui în oricâte medii interne. Deci, elementul se distribuie fără să se împartă… „În distribuţie indiviză fiind, elementul nu este individuat: el nu are contur și nici un fel de consistenţă, deși este sau are o subsistenţă. Individuaţia apare doar în sânul elementelor". Acest ultim citat indică progresia speculaţiei lui Noica în direcţia categoriei elementului. Fiind o subsistenţă anumită, dar fără consistenţă, elementul poate fi încă privit ca un întreg, dar fără părţi.

E vorba de o unitate calitativă, nu de unitatea unei pluralităţi sau a unei diversităţi. Unitatea elementului are caracterul Unului multiplu. Concept ce se cere distins atât de totalizarea menţionată mai sus, cât şi de sintagma „unu şi multiplu". Unu multiplu ar fi categoria unică şi specifică a elementului.

Noica reaminteşte faptul că Unul multiplu, deşi apare ca o problematică încă de la presocratici şi persistă, cel puţin ca aspiraţie, de-a lungul întregii istorii a filosofiei, nu a devenit o categorie de realitate. Sintagma nu apare nici între cele cinci genuri supreme ale lui Platon, nici între cele zece categorii ale lui Aristotel, iar în tabelul categoriilor lui Kant, categoria cantităţii (unitate, pluralitate, totalitate) nu se referă la ceea ce e esenţial în problematica Unului multiplu. Noica argumentează că faptul este urmarea tocmai neînregistrării de către ontologie a instanţei elementului. *Unu multiplu*, categorie specifică elementului, se caracterizează prin distribuţie fiinţială indiviză, susţinând nu doar multiplicitatea, ci şi împlinirea calitativă. La o analiză atentă, Noica consideră că totuşi, i s-ar putea alătura, într-un fel, ceva de tipul categoriilor kantiene reformulate: totalitatea deschisă, limitaţia ce nu limitează, comunitatea autonomă, real – posibil – necesar.

Odată istoria fiinţei în lucruri încheiată, prin comentarea elementului şi a categoriilor sale, se trece pragul spre fiinţa în ea însăşi.

„Acest nivel al fiinţei în ea însăşi, scrie autorul, îl întemeiază pe primul". Procedând astfel, Noica ajunge, până la urmă, să dea dreptate şi perspectivei „fiinţei sublime", cea de la refuzul căreia a plecat la începutul drumului gândirii sale. Doar că, speculaţia asupra fiinţei în ea însăşi vine după comentarea fiinţei în real, care împleteşte fiinţa, cu devenirea întru fiinţă, în mediul elementului. Până acum s-a urmărit fenomenologic cum, la nivelul său structural, fiinţa, ce prinde cu adevărat contur (prin saturaţia modelului IDG), intră în devenire şi se realizează. Realizare care se petrece întru element. Apare acum întrebarea: oare elementele nu devin şi ele? Elementul e diferit de devenire, din toate punctele de vedere. Şi totuşi?… Ce ne-ar putea spune despre acest aspect speculaţia privitoare la fiinţa în ea însăşi?

„*Nu ar fi lipsit de sens* (scrie acum Noica), *să se aibă în vedere o devenire în însăşi instanţa elementelo*r". Şi aceasta, chiar dacă privim ţintit spre nivelul elementelor originare: a energiei în fizică, a vieţii, a

raţiunii la om. Devenirea secundă nu se mai petrece întru altceva, ci întru sine. Ceea ce era până acum devenire întru element, saltă acum pe o altă orbită. Ea ajunge să fie devenire a însăşi instanţei elementului, căpătând caracteristicile de distribuţie indiviză pentru aceasta. Devenirea ce se afirmă şi se exprimă la nivelul global al instanţei elementului va fi numită „devenință". Devenința privește elementul în el însuși, la nivelul ființei secunde pe care acesta o reprezintă, unde realul este una cu posibilul. De exemplu a vieţii ca viaţă.

Noica scrie:

> „Există şi alte (variate) forme de energie în univers, după cum există probabil alte forme de viaţă şi altele de raţiune; dar şi ele vor fi devenință, adică în sporire continuă, a real-posibilului din ele, ca într-o devenire staţionară."*

Speculaţia lui Noica introduce aici timpul, înțeles ca o curgere staţionară în orizontul unei deveniri staţionare. Dacă elementele erau instanţe secunde ale fiinţei (în lucruri), atunci elementul unic, devenința, ar fi însăși ființa pe care, la acest nivel, timpul ar părea să o dezvăluie. Căci devenirea e o faţetă a timpului. Ca un fel de concluzie, Noica formulează:

> „Elementele toate sunt modalităţi ale devenirii întru sine care e devenința." (...) „Materia, viaţa, spiritul, înţelese ca elemente, sunt atât staţionare (faţă de realităţi de sub ele sunt ca şi un mişcător nemişcat"), cât şi în prefacere, ca aflându-se în devenire, întru sine. Înţelegerea reflexivă a devenirii ca element, ca devenință, face ca şi ea să se distribuie indiviz; şi astfel, tot ansamblul fiinţei e marcat de devenire."**

Devenirea întru ființă nu se desfășoară doar în real, întru ființa pe care o reprezintă generalul concret al elementului. Ea este o caracteristică intrinsecă a ființei ca ființă, ce devine întru sine.

Ființa ca ființă, înțeleasă ca devenință, care dublează devenirea întru ființă pe care o asigură saturația modelului IDG, oferă o imagine

---

* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 220.

** *Ibidem*, p. 221-222.

complexă sintagmei devenirii întru ființă, pe care Noica o intuia și cu care opera oarecum pe dibuite în 1950.

În planul speculativ al *ființei în ea însăși* la care ne aflăm acum, Noica formulează, în sfârșit, întrebarea: „Este devenința ultima instanță a ființei"? Răspunsul său este: nu. Speculativ se poate avansa, dar nu fenomenologic, ci doar prin analogie și spre o instanță mai înaltă. S-ar putea astfel concepe un nivel al ființei dincolo de devenința care se distribuie în elemente. Dar care e de aceeași ființă cu devenința și are o unică distribuție, în elementul pe care aceasta îl reprezintă.

> „Dacă devenința se distribuie în oricâte elemente, iar elementele au și ele oricâte distribuiri, ființa ultimă nu are sens decât ca având o singură distribuire; o singură replică. La orice treaptă și instanță a ei, ființa trebuie să se distribuie, căci este Unu diferind întru sine. (Noica atribuie această formulare lui Heraclit). Dar privilegiul ei, în instanța supremă, ar fi de a nu avea decât o singură distribuție care să nu difere de sine". „Dar atunci, scrie Noica, «Unul – unu» și «Multiplulunu» sunt efectiv de aceeași ființă. Iar așa cum cel care și-ar da necesară o replică unică nu este adeverit și nici adevărat decât prin replică; la fel ființa nu e adeverită și adevărată decât prin devenință. Ontologia culminează, astfel, printr-un gând speculativ care face, până la un punct, dreptate și ontologiilor trecute. Ființa absolută are sens doar dacă se dezminte ca absolută prin întrupare în devenință; dacă, deci, poate exprima printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; printr-un singur element toate elementele posibile, așa cum printr-un singur om s-a spus că se poate exprima toată umanitatea."*

Odată cu nivelul în care ființa e abordată speculativ „în ea însăși", textul lui Noica face trimitere nu doar la tradiția neoplatoniceană curentă a *Unului* ce se distribuie indiviz, ci el sugerează și o trimitere la ontoteologia creștină, în care Dumnezeul unic are un unic fiu, pe care-l trimite să se întrupeze ca om, răspândind potențialul creativ al dumnezeirii în lume. Noica scrie că accesul la ființă nu se poate realiza reducând întrebarea doar la întrebătorul asupra ființei (aluzie la *Dasein*-ul heideggerian). Ci întrebarea se cere pusă „întrebării permanente care este devenirea". El scrie:

---

* *Ibidem*, p. 223.

„De la lucruri, cu închiderile lor ce se deschid (prima formă de întrebare), la devenire; de la devenire la element; de la element la devenință, ar putea fi o cale de acces la ființa în ea însăși. Că nu este ființa «însăși» pentru că s-a făcut devenință? Dar este la fel de nepotrivit spus cum s-a afirmat că ființa supremă nu e supremă pentru că s-a făcut om."*

Noica nu a dezvoltat mai amplu această temă în cursul vieții sale. Poate și datorită conjuncturii culturale în care a trăit. În textul *Ontologiei* mai putem, totuși citi, spre final, un fel de concluzie".

„Sunt trei niveluri de ființă; întâi ființa lucrurilor, devenirea; apoi ființa elementelor, devenința; în final, ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a nu avea ca atare existența, ci doar întruparea posibilă."**

Ontologia lui Noica ne trimite la început spre ființa din lucruri, spre realitate, concentrându-se nu pe substanțe, ci pe câmpuri pulsatile, procese și elemente. Dar ea ne menține constant între parametrii marii meditații ontologice tradiționale, care nu ignoră nici tema Unului multiplu, pe care o dezvoltă ca problematică a Unului ce se distribuie indiviz, și chiar cu trimitere ontoteologică spre Unu cu o unică întrupare.

Și toate acestea, centrându-se chiar pe tema adusă în prim-plan de către modernitate, cea a devenirii, a istoriei, a evoluției.

Noica ne invită astfel să menținem treaz adâncul meditației ontologice tradiționale pe care ne-o relevă istoria filosofiei, în mijlocul problematicii postmoderne pe care o generează științele. Neuitând nicio clipă faptul că marea filosofie, ontologia mai ales, nu a neglijat niciodată orizontul ontoteologiei.***

---

* *Ibidem*, p. 225.

** *Ibidem*, p. 224.

*** În Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Ed. Humanitas, București, 1991, se poate citi: „Devenința e rădăcina comună a ontologicului și a logicului. E Logos-ul, fiul" (p. 292); „Fiul unic – Unu distribuit ca unu și abia prin el multiplul/Așa e în mic filosofia. Ea cunoaște pe unul singur, și acesta transformă lumea" (p. 293); „întruparea (Logos-ul) este centrul lumii noastre. Filosofia e christică" (p. 336).

2. Ființă, lucru, realitate

2.1. Despre lucru și ființă

Lucrul a dobândit notorietate în filosofia occidentală mai ales prin sintagma „lucru în sine" din *Critica Raţiunii pure* a lui Kant. Apoi s-a impus îndemnul fenomenologiei lui Husserl: „înapoi spre lucrul însuși", pe care Heidegger îl preia și îl comentează în finalul operei sale. Expresia de *lucru* e însă plurisemantică, cu multiple referinţe în viaţa cotidiană. La fel ca noţiunea de realitate, ce derivă din termenul latin pentru lucru – *res*. Se vorbește despre lucruri de întrebuinţare și consum, despre lucruri mai mult sau mai puţin importante, despre alienarea omului în posesia de lucruri. De fapt, despre „tot felul de lucruri". Și, la fel, despre realitatea vieţii noastre cotidiene, despre realităţi multiple și fantastice, despre irealităţi, despre realitate împlinită, despre realizările noastre de zi cu zi. Cu toată această varietate multiformă expresia de lucru nu și-a pierdut valenţele filosofice. Mai ales gânditorii preocupaţi de ontologie au acordat recent atenţie cuvântului, neuitând că, în istoria gândirii, între lucru și ființă – între *res* și *ens* în latină –, au existat apropieri și intersecţii, până la echivalenţă.

Noica, în *Tratatul de ontologie*, susţine că *ființa* are două înţelesuri: ființa în genere și ființa fiecărui lucru. El scrie:

> „…Ontologia are două părţi: în prima se cercetează ființa din lucruri (ce înseamnă ființa unui atom, a unei substanţe, a unui arbore, a unui om, a unui strat, a unui gând); în cea

de a doua se cercetează ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima."*

Cea mai mare parte a *Tratatului* se referă la prima temă, cea a *ființei în lucruri*, în realități, fără a se da însă o definiție explicită acestor doi termeni, *ființă* și *lucru*. Exemplele menționate de Noica sugerează varietatea temei lucrului care are în vedere atât ceea ce Aristotel indica drept substanță primă – e.g. „ființa unui arbore" –, cât și aspecte ale existenței specific omenești – e.g. „ființa unui gând". De fapt, Noica preia o întreagă tradiție de semnificații a conceptului de lucru care, în sensul său inițial, trimitea la dezbaterea comunitară asupra unei chestiuni predominant juridice. Iar în sensul său cel mai general se referă la „ceva" avut în vedere, intenționat, gândit de către om. Și astfel, comentarea ființei din lucruri implică, cel puțin în subtext, dar oricum din principiu, omul ce gândește și dezbate.

Comentariul ontologic, dezbaterea analitică a problematicii ființei, pare a avea nevoie de o încadrare. Începutul abrupt, așa cum îl practică Hegel în *Logica* sa, îi apare lui Noica descumpănitor, prea dependent de moștenirea absolutului ființei sacrale. Desigur, s-ar putea începe cu precizarea că cel ce filosofează este omul gânditor. Și, cercetate în primă instanță caracteristicile sale de ființă, pe urmele demersului Kant-Heidegger. Noica nu se oprește la această soluție deoarece viziunea despre lume, la care aderă, plasează deja omul gânditor într-un proces al devenirii cosmice, ce a făcut posibilă apariția vieții și a omului pe pământ. Și, probabil, în multe alte părți ale cosmosului.

Apoi, trimiterea lui Noica la ființa din lucruri ar putea fi comparată cu referința ce o face Heidegger la ființa „ființărilor"

* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

intramundane, învăluite de orizontul lumii. Dar expresia de fiinţare sare peste bogăţia de înţelesuri tradiţionale a instanţei lucrurilor. Iar comentarile lui Heidegger privitoare la lucru se restrâng la sensul iniţial al termenului, cel al dezbaterii publice a unei probleme ce afectează oamenii, în intimitatea lor cea mai adâncă.

De fapt, Noica preia un subiect ce a fost sesizat încă de primii gânditori greci: diferenţa între faptul vag şi nedeterminat de a fi (ceva, orice) care apare în expresia *to ti esti* – ceea ce este, sau în *ta onta* – cele ce sunt, iar, pe de altă parte, fiinţa propriu-zisă care are consistenţă, determinaţii şi structură, fiind capabilă de generativitate; adică: *ideia, panteleos on, ontos on, ousia* etc. Apoi, o veche expresie atribuită lui Parmenides spune: *esti gai einai*. Tradiţional, ea a fost tradusă prin: „este totuşi fiinţă (Heidegger îi dă însă o altă interpretare: „se dă fiinţă"). După Antichitate, gânditorii neoplatonici au meditat asupra raportului dintre *fiinţă* şi *principiul* aflat dincolo de fiinţă şi gândire, mutând astfel problema în transcendenţă. Noica se delimitează însă metodologic, aşa cum s-a menţionat, de orice abordare care pleacă de la sublim. În acelaşi timp, el nu acceptă soluţia fenomenologică de a porni de la facticitatea vieţii cotidiene trăită de orice subiect. Soluţia sa, cea care face apel la lucruri, are, pe de o parte, justificarea tradiţiei care, în anumite perioade, acceptă o echivalenţă între *res* şi *ta onta*. Iar pe de altă parte, şi mai ales, faptul că speculaţia metafizică occidentală a derivat din *res* conceptul de realitate care, după Hegel, a căpătat un înţeles extrem de complex.

De vreme ce, pentru Noica, instanţa lucrurilor, a realităţilor se prezintă ca un fel de cadru, ca un topos de inserţie a problematicii fiinţei, a devenirii întru fiinţă, se cere parcursă, pe scurt, istoria acestui concept. În primul rând în formularea sa latină – *res*, care a fost dominantă în cultura

occidentală până la Renaștere. Iar ulterior evocate câteva concepte cheie care în cultura occidentală au interferat cu problematica lucrului, așa cum ar fi corporalitatea și entitățile necorporale, obiectele și obiectivitatea, problematica cazuisticii și cercetarea ei.

2.2. Istoria conceptuală a lucrului ca *res*[*]

Termenul latin pentru lucru, *res*, se dezvoltă într-un paralelism destul de strâns cu termenul grecesc *pragma*, a cărui sens e mai întâi juridic și retoric. *Pragma* desemnează faptul sau afacerea care trebuie dezbătută și judecată într-un proces și nu doar realitatea materială și individuală dată sau prezentă, pe care procesul o are în vedere. Expresia lui Platon (din *Scrisoarea a VII-a* 341c) „*to pragma auto*") nu se referă la „lucrurile obiecte corporale" sau la „lucrul în sine" (în sens kantian), ci la problemele dezbătute. În multe contexte aristotelice, *pragma* semnifică, de asemenea, „stare de fapt". Doctrina stoică a vorbirii, cu distincţia ei între semnificant și semnificat, susţine plurisemia cuvântului *pragma* cu trimitere la „ceva": afacere, fapte, realităţi naturale. *Pragma* se mai referă și la înţelesul de bogăţie, resurse, rezerve. Dar, în gândirea greacă clasică nu s-a speculat, pornind de la *pragm*a, asupra vreunei expresii echivalentă cu cea a realităţii, derivată din *res*-ul latin.

În latină *res* are iniţial, prefilosofic, o importantă utilizare în aria existenţei juridico-economice. Expresia privește zona bunurilor, a faptului de a avea o bogăţie și a intereselor. În această arie a lui res/bunuri s-au dezvoltat o serie de expresii ca *res suo, private, publico, mobilis, imobilis, in patrimonium, extra patrimonium,* până la *res corporalis* și *incorporalis*. În domeniul juridic se făcea, până la un punct, distincţia între *res* – afacere în general; și *causa* – capul de acuzaţie, punerea în cauză, în raport cu care se pronunţă sau nu culpabilitatea acuzatului. În

[*] Barbara Cassin (Ed.), *Vocabulaire des Philosophes européene*, Ed. du Seuil, Paris, 2003.

Chenar 4

Semnificaţia de dicţionar a cuvintelor latine res, causa, aliquis*

res
I. 1. Bun, avere; 2.Putere, conducere; 3. Bine, folos, interes, avantaj.
II. 1. Lucru, obiect, ceea ce există; 2. Situaţie, împrejurare; 3. Motiv; 4. Treabă, afacere; 5. Res-publica (republica), treburile, conducerea statului.
III. 1. Faptă, acţiune; 2. Întâmplare, eveniment; 3. Fapt; 4. Realitate

casus 1. Cădere; 2. Întâmplare, accident, împrejurare; 3. Ocazie (a da ocazia unei fapte); 4. Întâmplare nefericită; 5. Caz (grammatical)

causa (caussa): 1. Cauză; 2. Motiv; 3. Motiv invocat; 4. Causa (gramatical, cu înţeles de prepoziţie, frecvent precedată de genitiv) în vedere, în interesul, pentru (cinstirea cuiva); 5. Afacere judiciară, proces, cauză; 6.a. Cauza – interes (a unei colectivităţi pentru care se dă o luptă); b. Caz, situaţie, poziţie; c. Raporturi, legături (cu o persoană); d. Înrădăcinare; e. Caz de boală.

aliquis, qua, quid – (se referă la) – cineva, vreun, vreo, oarecare, unii, unele, ceva

quidam – un oarecare, cineva (ceva), un del de, un anume

*G. Guţu, *Dicţionar latin-român,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

contextul retoricii latine, termenul de *res* desemnează obiectul despre care tratează un discurs, chestiunea sau afacerea asupra căreia el se centrează.

Res (asemenea grecescului *pragma*) poate să trimită și la niște gânduri. În orice caz, *res* nu a fost înțeles ca referindu-se doar la *corpus solida*. Termenul își păstrează o valoare de generalitate nedeterminată ce poate indica și „ceva ce nu este"; precum și „lucruri inteligibile". La un moment dat, termenul se lasă divizat între lucruri ce sunt (*quae sunt*) și cele care sunt înțelese (*quae intelligentur*). Această generalitate și indeterminare explică faptul că termenul *res* a putut traduce destul de natural pluralul grecesc *ta onta* (sens la care se referă și Noica). S-a vorbit apoi despre *res gesta* pentru a releva evenimentele despre care vorbește istoricul. Sau, despre expresii ca *res publica*, *res divina*, *res familliare*, *res militaris*, *res rustitia*, *res naturalis*. La sfârșitul Antichității, *res* se prezintă ca având intime legături cu supracategoria stoică a lui „ceva", *tis-aliquid*.

Odată cu Augustin se întemeiază explicit o accepție generală a lui *res*: ansamblul lucrurilor înțelese într-o manieră încă întru totul nedeterminată, fără nicio distincție de regiuni, statute și moduri de a fi. Este vorba de termenul cel mai sărac și mai extern, care nu poate fi sesizat mai întâi decât în manieră negativă. Augustin precizează că e vorba de o expresie ce nu e folosită pentru a desemna ceva anume, pentru aceasta trebuind să se adauge niște semne (*signe*) de determinare. *Res* e un fel de „precuvânt". Atunci când e asociat cu *natura*, *onto, proprietas*, acest cuvânt desemnează ansamblul lucrurilor sau totalitatea creației. Semnificația lui *res* poate fi lărgită până la a desemna ceva-ul în general (*aliquid*) sau o realitate abstractă, o „stare de lucruri". În scolastică se ajunge la interpretarea ca, lui „*res prepositionis*" să nu-i corespundă nicio „*res subiecta*".

Un eveniment important în istoria conceptuală a lui *res* l-a constituit traducerea în latină a lui Avicena. Acesta, în *Metafizica* sa, își propunea să indice ce sunt (ce semnifică) existentul – *ens* și lucrul – *res*. Acestea sunt „ideile care se înscriu în suflet printr-o imprimare primă". *Ens* și *res* se află la începutul oricărei reprezentări, pot fi puse în evidenţă, dar nu pot fi cunoscute în sens propriu. Lucrul ar putea fi descris apoi ca „cel la care se referă un enunţ". De aceea el nu trebuie să existe neapărat printre obiectele concrete. Este suficient să fie vizat, sau pus în suflet. Ceea ce îl definește este certitudinea intenţională care îi asigură un *esse proprium*. *Res* definește certitudinea prin care un lucru este „ceea ce este". Lucrul se conturează astfel, odată cu Avicena, ca fiind „*quidditas*". Pentru fiecare lucru este o natură prin care el „este ceea ce este"; natură care, nu este nici individuală, nici generală. Ea e indiferentă faţă de specificările sau „accidentele" sale ulterioare. Doctrina „indiferenţei esenţei" faţă de individualurile ce comportă accidente și generalurile obţinute de intelect prin abstracţie, era exemplificată de către Avicena prin expresia „cabalitatea este doar cabalitate". Pornind de la interpretarea aviceniană, s-a dezvoltat în latina scolastică tema *certitude propria – esse proprium – quidditas*, precum și doctrina privitoare la *esse essentia,* diferită de *esse existentia.* Idee care va fi dezvoltată în secolul XIII.

Ar exista deci o fiinţă a esenţei, prin care ea nu este nici unu, nici multiplu și care este o fiinţă posibilă, nu „ actuală". Acest aspect posibil a „ce"- ității lui *res* (a „ceea ce ceva este"), a corelat „realitatea" („reitatea"-"Realität" în germană) nu doar cu esenţa, ci și cu faptul doar gândit, lipsit de substanţialitatea lumii concrete. (Tot pe filiera arabă, în aceeași perioadă, s-a dezvoltat algebra, cu problemele ei, în care se operează cu o necunoscută, pe care latinii au denumit-o „*res ignota*").

Interferenţa, ce se produce în gândirea medievală între *ens* şi *res*, face ca *res* să fie considerat ca un transcendental suplimentar. Acest punct de vedere se menţine până la începutul modernităţii. Într-o lucrare din 1540, L. Vallo consideră chiar că *res* este primul dintre transcedentali. Fonseca enumeră: *Ens, Unum, Verum, Bonum, Aliquid, Res*. Iar Suarez afirmă: „Sunt numeroşi aceia care consideră că *res* este un predicat mai esenţial decât fiindul însuşi".

În secolul XIII se menţin însă şi distincţiile. Toma d'Aquino explică dubletul *ens-res* pornind de la conceptele de existenţă şi esenţă. Termenul de *res* ar corespunde *quidditătii,* esenţei. Dar, pentru că esenţa poate să aibă o fiinţă singular, în afara sufletului sau în suflet, *res* se poate raporta şi la aceasta dacă are consistenţă (*ratum*).

La acest nivel se cere amintită contribuţia lui Bonaventura. Pornind de la o discutabilă interferenţă semantică între *res* şi *reor* (a număra, calcula, gândi, crede) şi de la *ratum sum, ratahabitio* (ratificarea, aprobarea pe care o dau juriştii prin sentinţă, iar spiritual prin confirmare), Bonaventura sugerează pentru *res* trei sensuri: – unul cu totul general; – un sens derivat din *ratus, rata, ratum*, care presupune o autoconsistenţă ca a unui fiind în sine; – un sens în care *res* se spune despre creaturi care au fiinţă prin sine şi fixă. Speculaţia lui Bonaventura, care apropie pe *res* de *ratio* şi de „ratificarea asertivă", a avut o influenţă deosebită asupra scolasticii.

La Henri de Gand, *res* trece pe prim-plan. *Res*, ca şi quidditate şi posibil, acoperă dubla determinare a posibilului: ceea ce poate fi pur şi simplu gândit ca necontradictoriu logic sau, ceea ce are o anumită consistenţă şi posibilitate a sa. Adică, ceea ce este real în măsura în care are o esenţă. Primul aspect acoperă tot ceea ce nu e pur neant; orice obiect al opiniei, inclusiv himerele, ficţiunile, lumile posibile care nu se vor realiza niciodată. Cel de

al doilea acoperă tot ceea ce are o esenţă, o consistenţă ideică; adică un model pozitiv – ca idee – în gândirea divină.

Ambiguitatea lui *res* de a fi simplă reprezentare a posibilului logic (necontradictoriu) sau reprezentarea posibilului real, întemeiat pe o relaţie cu natura divină, va fi tranşată de Duns Scot. Pentru acesta, *res* este dotat cu o posibilitate reală pe care nu o extrage dintr-o relaţie cu Dumnezeu, ci doar din consistenţa proprie quidditǎţii. Fiinţa nu este cu adevărat *rata* decât prin propria consistenţă (*ratus* = determinat, calculat; stabilit, fixat; ratificat). Numele cel mai propriu al fiinţei ajunge să fie considerat tocmai *res*; adică ordinea quidditǎţilor care nu repugnă fiinţei. Realitatea desemnează, nu existenţa efectivă, ci o perfecţiune formală a esenţei.

Întrepătrunderea de semnificaţii între *res* şi *ens* se menţine şi în perioada imediat postrenascentistă când încep să se dezvolte conceptele de conştiinţă. Mai precis, de subiectivitate a conştiinţei eu-lui personal, căreia i se opune obiectivitatea lumii exterioare. În cele din urmă, Descartes, în celebrele sale *Meditaţii filosofice***,** vorbeşte despre *res cogitans* şi *res extensa*, şi nu de *ens* (*cogitans, extensa*).

Deoarece distincţiile se multiplică progresiv, deja de la începutul modernităţii, numeroşi filosofi, sub influenţa pozitivismului nominalist, ajung să menţină ca accepţie fundamentală a lui *res,* obiectul concret corporal existent în afara sufletului, cu titlul de individ singular: *res secundum esse*; *res posita – res singularis* (Ockham). Orice „realitate pozitivă" (pusă, existentă) în afara sufletului este prin ea însăşi singulară. Această atitudine are, desigur, la bază şi considerarea de către Duns Scot a quidditǎţii ca nedepinzând de Dumnezeu, dar şi interesul crescut al noii empirii experimentale pentru obiectele individuale înţelese ca subiecte-substanţă, substraturi ale unor proprietăţi constatabile senzorial, care pot fi studiate pe cale

inductivă. Noua realitate obiectivă ce se constituie are alt orizont decât tradiţia realităţii ce se baza doar pe quidditatea esenţelor.

Kant, atunci când a introdus, în *Critica raţiunii pure*, tema lucrului în sine, invoca însă sensul tradiţional scolastic pentru conceptul de real-realitate. Cu Hegel, lucrurile se schimbă. Realitatea capătă un înţeles complex ce integrează esenţa şi existenţa, subiectivitatea şi obiectivitatea, plasându-se în apropierea absolutului şi a raţiunii.

Noica, folosind sintagma „fiinţa în lucruri", are în vedere toate înţelesurile tradiţionale ale conceptului de lucru. Atât cele corelate lui *res* până în perioada Renașterii, cât și cele corelate noii realităţi comentată de Hegel. Or, din această ultimă perspectivă, în jurul lucrului gravitează o suită de concepte suplimentare, ca, de exemplu, corporalitate exterioară, obiectualitate, stare de fapt etc, ce se cer și ele amintite. În plus, Noica are în vedere și valenţele speciale ale limbii române în care cuvântul lucru derivă din latinescul *lucrum* ce înseamnă câștig, și nu din *res*. Iar substantivul lucru poate deveni în română verb, cu valenţa pozitivă de lucrare ce aduce câștig.

Odată aceste observaţii preliminare prezentate, se poate trece la felul în care Noica invocă lucrul în comentariile sale ontologice.

2.3. Tema lucrului și realului în ontologia lui Noica

Fiinţa are, pentru Noica, așa cum s-a menţionat, două înţelesuri: fiinţa din lucruri, care e analizată în prima și cea mai lungă parte a ontologiei sale; și fiinţa în ea însăși, care o întemeiază pe prima. În *Tratat de ontologie***,** comentariul primei părţi se referă la fiinţă în strânsă întreţesere cu lucrurile și realităţile, fără a se diferenţia aceste două concepte.

Primele paragrafe din *Tratat* sunt intitulate: „*Nimic din ce este nu exprimă fiinţa*" și „*Fiinţa însă nu este fără ultimele din lucruri ce sunt*". Pentru început se poate remarca identificarea lucrurilor cu „ceva ce este" – în sensul grecescului *to ti esti* sau *ta onta*. E vorba prin această trimitere iniţială la „ceva" care încă nu are parte de fiinţă; ca o limită a faptului de a fi, în marginea nimicului. „Ceva" în care însă de la început se manifestă o aspiraţie în direcţia fiinţei. „Golul de fiinţă" e convertibil într-un „dor de fiinţă", cu o orientare tensionată în direcţia fiinţei; care, va duce la „situaţia originară" a unei închideri ce se deschide către fiinţă. Aceasta, considerată ca un *semen entis,* implică tensiune, distensiune și câmp pulsatil, sporitor. Urmează ieșirea din nedeterminat. Apariţia determinaţiilor calitative duce la o suită de momente ce complexifică structura în-fiinţării fiinţei din lucruri, implicând un model sau cod ontologic.

Codul fiinţei se realizează în lucruri prin reușita cuplare a generalului (G), individualului (I) și determinanţilor (D). Iar modelul interior al fiinţei (IDG), atunci când depășește inevitabilele precarităţi, face ca lucrurile să intre în devenire. Devenirea întru fiinţă e declarată „modalitatea matură a realului". Devenirea se realizează însă, de fapt, întru element,

care este cea de a doua instanţă a fiinţei din lucruri. Dar elementul nu mai e lucru.

Indicând lucrurile ca loc al deschiderii spre fiinţă şi teren pe care se desfăşoară devenirea întru fiinţă, Noica pleacă, în *Ontologia* sa, dintr-o perspectivă a individualului, ce se va împlini prin conjuncţia cu generalitatea concretă a elementului subsistent, fără a părăsi intimitatea lucrului. De aceea, el reţine iniţial şi acel înţeles a lucrului corporal, *res extensa*, pe care l-a dezvoltat filosofia modernităţii, adică caracteristicile spaţiale ale delimitării, ale formei, ale unităţii impenetrabilităţii. Împlinirea fiinţei din lucruri prin elementul subsistent diluează însă aceste caracteristici. Cu atât mai mult, nu mai poate fi vorba de o trimitere la lucruri când se urcă de la generalitatea (concretă) a elementului subsistent la cel de al doilea nivel al fiinţei, „fiinţa în ea însăşi", odată cu *devenința*. Devenința este elementul elementelor. Ea se caracterizează printr-o autogenerativitate sporitoare de tipul devenirii pentru însăşi elementele esenţiale. Acum, când instanţa lucrurilor e părăsită, se va clarifica şi de ce Noica, pe întreg parcursul elaborării sale ontologice, a vorbit, în conjuncţie cu fiinţa din lucruri şi despre fiinţa din realităţi, din real.

Se impun, la acest nivel, câteva precizări legate de mutaţia ce apare în conceperea realităţii, începând cu Hegel.

Conceptul şi expresia de realitate derivă de la termenul *res* – lucruri. Înţelesul scolastic al realităţii, al „reităţii", a fost acoperit multă vreme de *quidditate*, ce se referă la „ceea ce este" un lucru creat, o creatură. Acest sens a devenit important odată cu distincţia ce s-a impus atunci între *esse essentia* şi *esse existentia*. *Realitas* acoperea zona esenţei, a „ce-i-tăţii" („ceea ce, ceva, este sau era deja înainte de a fi efectiv"). Pe când existenţa se referea la efectivitate, la actualitate, la prezenţă. Distincţia persistă la Kant. Realitatea, cu înţeles de reitate, apare printre categoriile

calităţii, corespunzând afirmaţiei determinaţiilor. Iar existenţa, apare printre categoriile modalităţii, alături de posibilitate și necesitate, referindu-se la poziționarea atitudinală a judecării eului conștient („eu judec") în cadrul experienţei. Căci, în cadrul experienţei subiectului conștient, „ceva" – un lucru, o ființare – se poate prezenta acestuia ca doar posibilă; sau, ca efectiv existentă. Pe când pozitivitatea afirmării unei realităţi calitative este indiferentă – sau încă neatinsă – de judecăţile modale.

Hegel dă însă o altă interpretare realităţii, pe care o comentează la capătul logicii obiective, ca unitate a esenţei și a existenţei subiectivului și obiectivului, alături de tema absolutului. Realitatea absolută e și unitate a exteriorului și interiorului. Realitatea, posibilitatea și necesitatea constituie momentele formale ale absolutului; sau reflectarea lui. Deci, acum, la Hegel, realitatea e cea care se corelează cu posibilitatea și necesitatea, și nu existenţa centrată pe efectivitate, care, la Kant, se află în orbita judecării (subiective), modale.

Acest nou statut al realităţii, deși nu e lipsit de ambiguităţi, s-a impus în perioada de avânt a științelor pozitive din secolele XIX și XX, preocupate de studierea „realităţii obiective". Realităţile, „obiectele reale", bine circumscrise de intenţionalitatea omului, au ajuns să fie studiate de către științele matematizate mai riguros decât „lucrurile" ce le întâlnim în viaţa cotidiană. Noul concept de realitate, ce integrează polaritatea subiect/obiect și se află plasat sub orizontul absolutului, s-a oferit teoriilor științifice patronate de epistemologie ce a luat naștere, și ea, după Kant. Contactul științelor cu noua realitate, în care efectivitatea continuă să joace un rol important (ca în expresia germană „wirklichkeit"), se realizează prin aspectele fenomenale ale acesteia, așa cum sunt „datele" (senzoriale), „faptele" (înregistrate), „stările" și „procesele" (constatabile, descriptibile) etc.

Câmpul electromagnetic și undele din fizică, desfășurarea vieții plantelor și a animalelor, limbile și instituțiile umane nu pot fi numite lucruri decât în sensul vag a „ceva"; dar nu și în spiritul lucrului, obiect-corporal al modernității. Deși, pot fi considerate „realități obiective" dacă privim prin optica realității posthegeliene. Și pot fi studiate ca atare. Noica, care inseră astfel de realități printre elementele originare – viața, rațiunea –, adoptă acest punct de vedere. Elementul vieții de exemplu, considerat ca realitate, ar putea fi regăsit, eventual, în cosmos, în unele lumi paralele, și cercetat cu obictivitate în acest context. Comentând categoriile elementului, Noica introduce, alături de *Unu multiplu,* și suita categorială „real-posibil-necesar", dar nu și categoria „existenței", restrânsă la efectivitate. Elementele nu sunt existente, ci subsistente. Folosind de-a lungul analizei *ființei în lucruri* un limbaj în care lucrurile, realitățile și realul sunt aproape echivalente, textul lui Noica sugerează o tranziție spre subînțelegerea elementelor ca realități (fără însă ca ideea să fie formulată explicit). Devenința, ca element al elementelor, ca instanță de autogenerativitate creatoare în aria elementelor, are deschisă astfel o portiță de articulare cu ceea ce, în consensul cvasiunanim actual, e considerat a fi continuumul dintre posibil și real. Științele actuale, inclusiv cele ce abordează domeniul cuantic, dar și cele socio-umane, au în vedere un astfel de continuum.

Poate acesta e unul dintre sensurile introducerii de către Noica a lucrului și realului în analiza problematicii ce o ridică sensul ființei.*

* A se vedea Chenarul 5.

2.4. Varietatea ipostazelor lucrului în cultura occidentală

Abordând problematica ontologiei sub sintagma *ființa în lucruri*, Noica se vede obligat să țină seama de înțelesurile pe care acest „pre-cuvânt" le-a asimilat și exprimat în diverse etape ale gândiri occidentale. La sfârșitul scolasticii, odată cu ascensiunea noilor științe matematizate și empirice din Renaștere, lucrurile – *res*-urile – tind să trimită spre obiecte corporale dotate cu proprietăți, ce pot fi observate prin percepție și experimentate. Noica ține seama de acest înțeles, astfel încât, în *Ontologie*, argumentând de ce elementele nu sunt lucruri, el scrie:

> „Conceptul de lucru, cu tot înțelesul său atât de lax încât pare a nu mai avea conținut decât sferă, posedă totuși câteva note distincte: nota unității (un lucru are o unitate), nota limitației (un lucru nu e decât ce este), nota particularității (spre deosebire de universal), a abstracțiunii (spre deosebire de generalitatea concretă)".*

Preluând astfel de caracteristici pe care filosofia modernității le-a atribuit lucrului, Noica nu insistă însă asupra demersului kantian, care integrează tradiționalul lucru în fenomene, dincolo de care s-ar afla „lucrul în sine".

În continuare se va încerca o trecere în revistă rezumativă a ipostazelor conceptuale ale *lucrului – ființă* ce s-au cumulat în gândirea occidentală, ca un fel de fundal, ce ar merita poate un dram de atenție atunci când o ontologie invocă *ființa din lucruri*.

---

* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 201.

a) Res-ul corporal și entitățile necorporale

Corporalitatea, indicată prin expresia grecească *soma*, face deja parte din recuzita termenilor ontologici ai lui Aristotel, fiind invocată mai ales în *Fizica*. Lucrurile corporale, fiind impenetrabile, unitare și delimitate, ocupă fiecare un loc specific, ce poate fi considerat ca limita sa exterioară și învăluitoare. În locul ocupat de un corp nu poate fi în același timp un alt corp. Corporalitatea, care este o marcă a identității finite, se agregă la nivelul substanței prime, a individualului concret. Pe de altă parte, ființele corporale se pot mișca prin deplasare, ocupând astfel mereu alte locuri. Problema localizării, ce apare astfel, răspunde la întrebarea „unde" din Categorii.

Când Aristotel a realizat sinteza sa ontological, filosofia greacă avea deja o istorie, care începe cu *arhé*-ul elementelor: apă, pământ, foc etc. – pentru care problema corporalității părea a nu se pune. Totuși, ea apare cumva și la acest nivel prin limita atomilor înconjurați de neființa vidului. Limite (dar nu corporale) sunt invocate apoi prin *eidos*-ul, *ideea* lui Platon și prin *hilomorfismul* și *entelehia* lui Aristotel. Neoplatonismul, punând problema unui *Principiu* aflat dincolo de ființă și gândire, introduce tema emanațiilor și a distribuției indivize, care plasează și ea corporalitatea în plan secund.

În cursul dezvoltării după Renașterea științelor matematizate ale naturii, s-au avut în vedere și s-au studiat inițial corpuri tridimensionale solide, naturale sau produse de om. Acestea erau considerate lucruri consistente și de o anumită formă, aflate în repaus, mișcare, relații și interacțiuni cauzale cu alte corpuri similare. Fapt studiat de mecanica corpurilor. Corporalitatea lor era considerată ca diferită atât față de instanța figurilor geometrice, cât și de cea a mediilor substanțiale nedelimitate (lichide, gazoase, *eter*). Medii capabile totuși de oscilații și transmitere de unde; precum

și de interacţiuni chimice. Fizica corpurilor cereşti a permis apoi introducerea conceptului de câmp (gravitaţional); care, în secolul al XIX-lea, se extinde încorporând magnetismul, electromagnetismul și noile concepte fizice de forţă, energie și undă. S-a ajuns astfel să se accepte dualitatea corpuscular ondulatorie a luminii. Ulterior, în calitate de metaforă, conceptul de câmp s-a răspândit și în ştiinţele umane. Noica va comenta câmpul pulsator și emiţător de unde ca etapă a constituirii fiinţei în lucruri.

Altă distincţie tradiţională în aria *res*-ului corporal, se referă la cele care nu posedă mișcare proprie („de la sine") și cele care o posedă, mișcându-se „prin sine". Așa sunt lucrurile sau fiinţele vii animate. Aristotel introduce pentru acestea conceptul de *psihism*, etichetat drept „formă a trupului". Animalele se mișcă prin sine și au sensibilitate raportându-se la mediul înconjurător prin limitele corporalităţii lor, utilizate ca organe de recepţie (a informaţiilor) și de acţiune. Mai târziu, în cursul modernităţii, s-a dezvoltat conceptul de organism, în sensul unei structuri funcţionale organizate ce se autoadministrează și se autoreproduce. Odată cu multiplicarea, indivizii corporali ai fiinţelor biologice relevă apartenenţa lor la câte o specie.

Din perspectiva genurilor, speciilor și a populaţiilor acestora, fiinţele vii, individuale, centrate de corpul lor, pot fi privite din două perspective ce se îndepărtează de acest centru. Una este dimensiunea generică a vieţii, cu caracteristicile ei autoreproductiv expandante, care se plasează în aria elementelor originare ale lui Noica. Alta e perspectiva evenimentelor ce caracterizează cursul vieţii unui individ biologic, între naștere, multiplicare și moarte. De-a lungul unei astfel de existenţe, evenimentele în care individul corporal e cuprins, definitoriu și circumstanţial, se exprimă printr-o fenomenalitate ce poate fi analizată nelimitat. Atât în instanţa fizicii, cât și a biosului și

umanului se manifestă o complementaritate între evenimente și participanți (individuali-corporali) la acestea.

Trecând dincolo de biologie, regăsim corporalitatea și psihismul la om. Aristotel acorda psihismului uman *nous* și *logos* (intelect și raţiune), precum și caracteristica specială a memoriei și a fanteziei. Imaginarul uman poate invoca și evoca ființe supranaturale, cuprinse în mituri, legende, ficțiuni. Ridicând problema eventualei corporalităţi a acestor ființe, Aristotel sublinia distincția lor față de lucrurile întâlnite în lumea fizică, a căror corporalitate ocupă un loc (în spaţiu) și pot fi astfel localizate. El formulează retoric, la începutul cărții a IV-a a *Fizicii*:

> „Este necesar ca cel ce se ocupă de natură să știe și despre loc la fel ca și despre infinit, dacă există sau nu, și cum este și ce este. Într-adevăr, toți oamenii socotesc că lucrurile care există undeva (căci ceea ce nu există nu există nicăieri; într-adevăr, unde există traghelaful sau sfinxul?)"*

Pentru mentalitatea de atunci nu avea sens să se afirme că locul sfinxului necorporal e în povestea despre el.

Perioada Greciei clasice e una în care valențele ontologice ale mitului sacral – care, tradiţional, ocupa un rang înalt, așa cum demonstrează Eliade – se reduc la minim. Povestea mitică se transformă în mytos, fabulă, posibilă minciună. Spre sfârșitul Antichității, se reimpun însă noi credințe religioase, ca cele de mistere și gnoze, ce au făcut multă vreme concurență creștinismului. Mitologia gnostică, mai ales, abundă de ființe supranaturale. Creștinismul preia și dezvoltă astfel de entități necorporale: arhangheli, serafimi și îngeri, cu statut ontologic demn de respectat. Pentru Thoma d'Aquino nu se punea problema ca îngerul necorporal să nu aibă existență, chiar dacă

---

* Aristotel, *Fizica*, Ed. Științifică, București, 1966, p. 80.

nu i se preciza locul fizic, în sensul pretins de către Aristotel pentru sfinx.

Entităţile sunt prezente nu doar în mitologie, ci şi în noul roman european, ce se naşte pe direcţia deschisă de retorica antică. Iniţial, în calitate de personaje, apar în acestea şi entităţi generice precum Virtutea, Frumuseţea, Gelozia etc. Ele dispar însă progresiv, făcându-şi loc fiinţe cvasiumane, similare celor din istorisiri, epopei sau biografii. Pe vremea lui Don Quijote se acceptă deja posibila tranziţie dintre un om prezent acum şi aici, prin corporalitatea sa, „în carne şi oase", şi ipostaza sa de personaj într-o ficţiune romanescă. Personajele tuturor tipurilor de naraţiuni – de la autobiografii şi reportaje la romane, legende, poveşti, epopei şi mituri – păstrează caracteristicile entităţilor necorporale în mijlocul existenţei omului cultural.

Către sfârşitul secolul al XIX-lea, entităţi de tip uman au fost invocate de către spiritism, teosofie, steinerism, unele fiind prezentificate asistenţei de diverse mediumuri. Apoi, moda acestora a trecut. Dar expresia de entitate, care derivă de la *ens*-fiinţă, a persistat. Ea s-a cantonat treptat, tot mai mult, în direcţia „lucrurilor abstracte", ale ştiinţelor care, teoretic, nu sunt imposibile; dar nu pot fi exeperimentate direct. Astfel încât, în vremea dezvoltării mecanicii cuantice, oamenii nu-şi mai pun întrebarea: unde oare se află traghelaful? Ci se întreabă: unde se poate localiza electronul?

Noica rămâne preocupat de acest domeniu al lucrurilor-entităţi ce nu sunt direct sesizabile. Ba mai mult, care pot apărea ca ceva nou.

b) Lucru – obiect şi fenomenalitatea; obiectiv, obiectivare, obiectivitate

Zilnic întâlnim în jurul nostru, tot felul de lucruri, de obiecte ce ne sunt mai mult sau puţin familiare şi utile, pe care

le percepem, manipulăm, căutăm, cumpărăm, consumăm, distrugem, admirăm etc.: cuțitul, masa, cartea de pe masă, ceasul, fereastra, casa vecinului, accidentul pe care-l vedem pe drum, pomul din curte, mașina ș.a.m.d. Conotația de obiect al lucrurilor ce ne înconjoară nu era însă familiară anticilor. Ea a fost introdusă de modernitate în contextual polarizării dintre subiectivitatea conștiinței și ob-jectivitatea lumii exterioare. După Duns Scot și Ockham, instanța entităților generale a fost, inițial, devalorizată, în favoarea lucrurilor înțelese ca obiecte individuate. Lucrul-obiect, pe care Descartes îl asimilează lui *res extensa*, e plasat într-o poziție spațială exterioară. El e „ceva" ce e dat, fiind „pus" opozitiv, astfel încât poate fi perceput și manipulat. Sensul tradițional al subiectului, cel de *hipokeimenon* (ceea ce stă întins aici de față), se translatează spre obiect. Obiectele perceptibile sunt, în primă instanță, cele ce au corporalitate, fiind substratul unor proprietăți ce sunt sesizabile prin simțuri. Obiectele corporale, care au formă, impenetrabilitate, spațialitate, loc și unitate, sunt considerate în mod explicit individuale. Lucrurile-obiecte-individuale, care reafirmă substanța primă a lui Aristotel, sunt atât cele naturale, cât și cele produse de om.

În conjuncție și în același timp în opoziție (contra-poziție) cu lucrul-corporal-obiect-exterior, subiectul uman, dotat cu un psihism special, se dimensionează acum, prin subiectivitatea reflexivă a eului (sinelui) conștient. Subiectivitatea conștientă e interioară și intimă, opusă plasării în față a „lucrurilor-obiecte exterioare". Acestea sunt considerate, pe de o parte, ca fiind parțial independente de subiectul uman individual, ca origine și ciclu de existent; pe de altă parte, ele depind, totuși, de om, cel puțin în felul în care apar și sunt prezente pentru el, ca fenomene ale lumii umane. Lăsând deoparte producerea unor obiecte de către om, în însăși constituirea perceperii și

înţelegerii lor, intervine un filtru receptant specific constituţiei de fiinţă a omului.

Realitatea lumii percepute de om se organizează acum, odată cu Kant, prin intervenţia constituţiei sale de fiinţă, care pune în joc categoriile apriorice ale esteticii spaţio-temporalităţii şi cele patru grupaje ale categoriilor intelectului. Alături de însăşi structura poziţionării ob-jectuale; şi de judecare a obiectelor prin intelect, prin „eu gândesc". Realitatea lumii obiective, ce e receptată ca „dată", ca „pusă în faţă", e în mare parte un „construct fenomenal". Ea se dezvoltă amplu, după Kant, cu înţelesul de lume fenomenală. Informaţiile din „lumea exterioară", care constituie şi îmbogăţesc a posteriori cunoaşterea umană, se prezintă omului ca „fenomene elaborate în cadrul conştiinţei". Ele sunt încorporate în ştiinţe pornind de la „date" (senzoriale) ca „stări" (de lucru sau stări ale lumii) incluse în evenimente şi procese; toate exprimate prin limbaj şi incluse în teorii. Lucrurile pe care le percepem în jurul nostru – cuţitul, masa, cartea de pe masă, casa vecinului de peste drum, pomul din curte – sunt în mare măsură produse sau modelate de om prin intermediul teoriilor, a obiectelor teoretice pe care acestea le conţin. Dacă Heidegger înţelegea ontologia antică prin optica producerii (meşteşugăreşti) – prin invocarea *hilomorfismului*, a *entelehiei*, a *eidosului* etc. –, această optică poate fi considerată în continuare valabilă; doar că, prima etapă ar consta acum în producerea unor obiecte ideale în plan teoretic, ce reverberează apoi asupra „realităţii nemijlocite".

Nuanţarea înţelesului de realitate, ce se impune după idealismul german, poate fi corelată şi cu faptul că noul concept de obiect se impune şi cu înţelesul practic, de obiectiv de atins. Obiectivul e un ţel pentru proiectele umane responsabile, corelate valorilor. El poate fi o ţintă ideală, uneori greu de realizat. Reactualizarea instanţei platoniciene a ideilor – idealităţii –, în spiritualitatea

de după *Critica raţiunii* pure a lui Kant, ţine însă nu doar de implicarea valorilor ţintă, ci şi de rolul major pe care-l joacă în ştiinţele modernităţii matematicile. Kant subliniază sensul categorial constitutiv al matematicilor, numind „ma-tematice" primele două grupaje de categorii, cele ale cantităţii şi ale calităţii. Dar însăşi matematicile propriu-zise, tradiţionala geometrie şi aritmetică, împreună cu noua algebră, obligă noţiunea de „obiect" să nu se poată restrânge la înţelesul de „obiect corporal". În matematică se va vorbi de „obiecte ideale".

Lumea fenomenală ce are la bază polarizarea subiect/obiect este una în care omul se autodefineşte prin obiective, prin proiecte. El nu este „ceea ce este la un moment dat", ci evantaiul intenţionalităţilor pe care le relevă proiectele în care se simte angajat. Heidegger va pune proiectul în centrul dimensiunilor transcendentale ale *Dasein*-ului. Noica va transfera tema proiectului asupra întregii problematici a fiinţei. Fiinţa nu este pur şi simplu; ea se exprimă prin proiectul *devenirii întru fiinţă*.

Paradigma polarizării subiect/obiect, cea care reactualizează raportul identitate/alteritate din cele cinci genuri supreme ale lui Platon, aduce în discuţie şi tema obiectivării. Prin faptul că lumea cunoscută e parţial un construct al constituţiei de fiinţă a omului, el se proiectează, se obiectivează în însăşi manifestarea acesteia pentru el. Dar există şi un al doilea pas al obiectivării care constă în comportamentul său de modelare şi transformare a lumii-natură şi a propriei sale naturi. Producând lucruri-obiecte tot mai variate – lucruri de consum, unelte, instrumente, maşinării, calculatoare – omul îşi obiectivează propria corporalitate şi propriul psihism. Producând noi generaţii de oameni educaţi, producând opere de artă şi teorii ştiinţifice, procesul obiectivării umane se amplifică mereu în cadrul devenirii. Fiinţa însăşi a omului se prelungeşte, fără soluţie de continuitate, în lucrurile lumii umane.

Chenar 5

Stare de fapt, făptuire, acţiune, producere, efectuare, realizare

Ştiinţa actuală se bazează în mare măsură pe „datele obiective", pe fapte, pe „stările de fapt" pe care omul de ştiinţă le identifică, le înregistrează şi le descrie. Şi a căror semnificaţii le interpretează în cadrul teoriilor despre lume. Preocuparea faţă de stabilirea cât mai exactă a stărilor de fapt provine din justiţie. Cum tot din justiţie derivă conceptul de lucru (de judecat – *res*) şi cauza (ca şi cap de acuzare şi ca ansamblu al faptului judecat, reunite într-un dosar). Factologia e deci esenţială pentru ştiinţe, fie că e vorba de ştiinţele naturii sau de ştiinţele umane. Dar rolul său se diluează şi parcă dispare pe terenul matematicilor şi a speculaţiei filosofice. Şi totuşi, rezolvarea unei probleme de algebră poate fi etichetată şi ea ca un fapt. La fel, elaborarea unei noi doctrine ontologice poate fi considerată un fapt important în viaţa unei culturi.

Faptul, starea de fapt, factologia, sunt de fapt rezultatul unor făptuiri, a unor faceri sau prefaceri. Sensul făptuirii, adică a faptului de a face ceva, e apropiat de cel al actului, al acţiunii. Iar actul a jucat un rol deosebit în ontologie, mai ales prin traducerea conceptului aristotelian de *energheia* prin latinescul *actus*. Actul e cel ce imprimă materiei formă, ducând la *hilomorfismul* actualizării fiinţei. Deci a împlinirii sale prin *entelehia. (*Dumnezeu era considerat în vremea scolasticii ca „actus purus"). Heidegger considera că ontologia greacă, prin termenii săi esenţiali, trimite spre o „optică a producerii". Ceea ce rezultă prin actul actualizator este însă atât ceva efectiv (ca efect al acţiunii), cât şi ceva „actual", în sens de prezenţă temporală în prezent. Fenomenologia lui Husserl şi a lui Heidegger a comentat îndelung această relaţie între existenţa fiinţială şi prezenţa (prezentificarea) sa în timpul prezent, între viitorul proiectului şi trecutul reactualizat.

Optica producerii pe care o invoca Heidegger aduce în faţa privirii procesul de efectuare, ce are ca efect un rezultat pozitiv, o prezenţă efectivă! O realizare deplină. Efectivitatea trimite deci la prezenţă, la existenţa actuală. Iar a exista efectiv înseamnă a fi real („wirklichkeit" în germană). Din această perspectivă, fiinţarea

efectivă, actuală, se întreţese cu domeniul lucrurilor produse, realizate.

Realitatea deplină și împlinită rezultă din făptuiri, acţiuni, produceri, realizări, efectuări, lucrări. Căci în limba română cuvântul lucru, derivând din latinescul *lucrum* – câștig și nu din *res*, e posibilă – remarcă Noica – verbalizarea substantivului ce duce la a lucra/ lucrare. Doar că e vorba de o mișcare ce în principiu se oprește atunci când și-a atins ţelul; eventual, pentru a se relua expandat. Această procesualitate realizatoare încorporează însă, la rândul ei, stări de fapt, lucruri, obiecte sesizabile. La fel cum un *casus* nu e doar motivul începerii unui proces juridic căci, dosarul unui caz odată încheiat, tot caz este în cele din urmă.

Toate aceste înţelesuri, pe care le relevă lumea-obiect a modernității, menţin și chiar dezvoltă ideea „obiectivităţii lumii", în sens de alteritate. „Ceva" din lume nu depinde de om, omul depinde de „ceva" din lume. Aceasta este poziţia pe care se plasează Noica.

2.5. Lucrul-caz, problema și investigarea – anchetă

Cuvântul francez pentru lucru, „la chose", derivă din latinescul *causa*, termen juridic și el, ca și *res*. În lumea latină *causa* însemna acel aspect al evenimentului ce va intra în dezbatere juridică, constituind capul de acuzare. Obiectul unui proces este un caz, adică o stare de lucruri sau un eveniment ce ajunge să fie contestat, disputat, ocazie a unei confruntări. Iar în raport cu această *causa* se va pronunţa judecata-sentinţă, de achitare sau condamnare. Odată procesul încheiat, datele desfășurării sale sunt reunite și sistematizate într-un dosar de caz. Cazurile mai importante și semnificative, integrate în jurisprudenţă, vor putea fi invocate în argumentarea unor noi decizii judecătorești. Dosarul de caz – în sens restrâns „cazul" – e un lucru ce implică o sinteză judecativă având în vedere date faptice privitoare la evenimente, norme și valori, toate cuprinse într-o procesualitate centrată de judecată. Semnificaţia iniţială a lui *res*, cea a unei dezbateri comunitare predominent juridical, precizată prin *casus/causa*, s-a menţinut de-a lungul întregii culturi occidentale în spatele diverselor ipostaze și accente prin care tema lucrului a fost abordată.

Noţiunea de caz a ajuns de-a lungul timpului să se refere nu doar la justiţie, ci la orice întâmplare, situaţie sau eveniment mai semnificativ care, după ce se petrece, este ulterior evocat și invocat prin datele, semnificaţia și mai ales problema ce se ridică. Cazul, ca eveniment problemă, s-a impus astfel ca un aspect al vieţii cotidiene, fiind luat în considerare în majoritatea practicilor umane. El e central în practica medicală care se bazează în mare măsură pe cazuistică, dar și în practica politică

sau militară. O situaţie specială, importantă în comentariul relaţiei dintre lucruri şi fiinţă, e prezenţa cazului şi cazuisticii în practica ştiinţifică. Şi nu e vorba doar de ştiinţele umane, care, la începutul secolului al XX-lea, au pretins o metodologie aparte în care un rol important îl juca hermeneutica şi „cazul tipic exemplar" (cazul ideal), ci şi de ştiinţa modernă în general, cea care a cultivat *empiria*, culegerea de date semnificative şi experimentul de laborator. Cazul a fost invocat insistent de către Francisc Bacon, în *Novum Organon*, ca un lucru esenţial în ştiinţe, înţelese ca dezvoltându-se pe cale empiric inductivă. Terminologia lui Bacon rămâne de fapt juridică. În Cartea a II-a din *Novum organon,* intitulată *Despre explicarea naturii sau despre dominaţia omului,* el comentează zece „cazuri prerogative", importante în demersul ştiinţific (utilizând pentru caz expresia juridică *instantia)*. Acestea sunt cazurile: singuratice, strămutate, izbitoare (luminoase), ascunse (constitutive), de conformitate sau analogie, deviante, limită, şi, în sfârşit, „cazurile puterii sau fascii" (pentru a împrumuta un termen din semnele autorităţii). Terminologia juridică se impune astfel în filosofia ştiinţei şi atinge un nivel exemplar în *Critica raţiunii pure* a lui Kant, care analizează carateristicile şi limitările instanţei de judecată (s.n.) a raţiunii umane. Această condiţie ne face să folosim în continuare expresia de „instanţă" cu un sens ontologic general.

Cazul, cu variatele sale ipostaze, şi-a păstrat importanţa în întreaga dezvoltare modernă a ştiinţelor de după Bacon, chiar dacă nu totdeauna invocate sub această denumire. La fel ca în justiţie, în practica ştiinţifică se impune, în cele din urmă, rezolvarea unei chestiuni (întrebări) problematice care implică fapte şi date. De fapt, „stări de fapt" constatate şi circumscrise explicit. Şi, la fel ca în ştiinţă, datele faptice nu au valoare prin ele însele în afara unui context normativ, a unei probleme de

rezolvat și a unui discurs coerent care să le cuprindă. Universul de discurs al științelor se desfășoară însă într-un plan teoretic, din ce în ce mai abstract și matematizat, care lasă impresia desprinderii de viața curentă, „de prezentul trăit nemijlocit". Oricum, cazul juridic și cel științific, înțelese ca „probleme de rezolvat", pot fi înscrise și ele în seria generică a lucrurilor cu care oamenii au de-a face în viața lor. Desigur, într-un alt sens decât cel al lucrurilor-obiecte corporale.

Atât în justiție, cât și în științe, stările de fapt, datele, se cer mai întâi obținute și înregistrate. Obținerea datelor pentru un dosar juridic al faptelor și al probelor ce vor fi invocate în instanță, necesită o investigare. Investigare ce se poate „deschide" și desfășura după instituirea unui dosar juridic prin acuzarea princeps. Se constituie astfel un obiectiv pentru cercetare. Dar, de multe ori, o investigare preliminară se inițiază și când există o suspiciune întemeiată. În această direcție există instituții specializate în obținerea datelor, a probelor, a documentelor.

Pentru perioada Renașterii europene cea mai celebră în această direcție a fost Inchiziția catolică. Într-un proces se pot prezenta probe materiale și mărturii, inclusiv mărturisiri. Mărturiile sunt depoziții prezentate de martori. Valabilitatea acestora depinde, desigur, de calitatea martorilor, de împrejurările în care un eveniment a fost trăit de aceștia sau a fost în aria lor de responsabilitate, de condițiile în care ele au fost obținute etc.

Preocuparea față de obținerea unor date informative nu se întâlnește însă doar în justiție sau în științele experimentale. Poate fi invocată explorarea în general. Exploratorul poate investiga, singur sau în echipă, noi teritorii geografice, popoare străine, țări îndepărtate, păduri tropicale, fauna și flora unei regiuni, munți greu accesibili sau adâncurile mării. În domeniul juridic o cercetare aparte pot face detectivii. Detectivul

particular poate îndeplini misiuni pe care, la alt nivel, statal și militar, le împlinește spionajul.

Cercetarea în teren a unei situaţii e un comportament pe care omul îl moștenește din biologie. Animalul cercetează și el locurile noi cu care se confruntă. Dar vieţuitorul raţional, cu logos, cu limbaj, când se confruntă cu o problemă sau e dinamizat de curiozitate, își desfășoară cercetarea și în tărâmuri teoretice, în biblioteci, în fișiere, parcurgând o bibliografie, mai mult sau mai puţin preselectată, privitoare la lucrurile ce-l interesează. Datele obţinute îl ajută la rezolvarea problemelor și la asertarea unor discursuri coerente, cu pretenţie de verosimilitate și adevăr.

O decizie judecătorească a unui caz dezbătut în instanţă, o noutate aflată prin cercetare ştiinţifică, o informaţie imediată, obținută prin rezolvarea unei probleme sau ca urmare a clarificării unor curiozităţi, sunt și ele lucruri importante în perimetrul existenţei umane.

2.6. Lucrul și „ceva". De la stoici la Noica

Varietatea de sensuri a termenului *lucru* începe cu chestiunea sau cazul dezbătut într-o adunare comunitară, trece prin quidditatea esenței scolastice și se încheie cu *lucrul-obiect-corporal* perceptibil, descriptibil și manipulabil, sau cu datele, cu stările de fapt înregistrabile în cadrul cercetării experimentale sau al investigării. În mijlocul acestui evantai de semnificații se decantează corelația lucrului cu ceea ce logica stoică înțelegea prin supracategoria lui „ceva*".

Stoicii suprapun sistemului categorial un gen suprem: „ceva", *to ti*, *quiddam* (la Aristotel, *ousia* făcea și ea parte din seria categoriilor). *Ceva,* la fel ca și *res* în anumite perioade, cuprinde și ceea ce există în natură și ceea ce apare doar în imaginație, precum și personajele mitologice sau gândurile. Deci, nu doar corporalul, ci și incorporalul. Categoria *ti, ceva*, avea, la stoici, subordonate patru grupe categoriale: subtratul (*to hipokemenon*), calitatea (*to poion*), starea (*to poi ehon*), relația dintre stări (*to poi ti poi ehon*).

Supracategoria *ceva* s-a menținut în meditația ontologică a neoplatonicienilor. Astfel, David**, secolul V d.Ch., menționează următoarea succesiune a întrebărilor ontologice: „Dacă ceva este?", „Dacă este, ce este?", „De câte feluri este?", „Pentru ce este?" Ulterior, în vremea scolasticii, *ceva* – ca *alliquid* – va fi plasat și el printre transcendentali alături de *Unum, Bonum, Verum, Ens* și *Res*.

---

* Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ed. Științifică și Pedagogică, București, 1969, p. 209.

** David, *Introducere în filosofie*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1977, p. 1

„Ceva" își va păstra statutul ontologic până la Hegel, care, în *Logica*, îl comentează în corelație cu „altceva", deci, în direcția raportului identitate/alteritate. De fapt, „ceva" trimite gândirea în două direcții, așa cum indică și formularea lui David. Din una face parte suita „ceva-cineva-oarecare-un fel de" fiind orientată în direcția diferențierii unei quidditățI în multiplu și divers. Cea de a doua se referă la prima întrebare a lui David: dacă ceva există? Oricum, așa cum sugerau stoicii, odată cu „ceva" suntem la începutul determinațiilor categoriale, zonă în care pre-ființa emerge, într-o afirmare. Noica, care-și începe ontologia invocând vagul pre-cuvânt *lucruri* ca loc al desfășurării *devenirii întru ființă*, va acorda atenție acestui topos special al emergenței generice a determinațiilor. Topos ce se impune la joncțiunea dintre *ființa din lucruri* și *ființă ca ființă*, unde elementul ce apare dinspre *devenință* ajunge „să se desfacă" în determinații, individualuri și generaluri.

„*Ti*-ceva" al stoicilor se află la cumpăna dintre filosofia antică și începutul constituirii ontoteologiei creștine, din care va descinde filosofia modernității, cea a spiritului, a dialecticii și a devenirii – va formula Noica. Făcând apel la lucruri ca loc posibil al ființei, a drumului pe care se poate ajunge la ființa ca ființă – Noica vrea să implice întreaga metafizică occidentală.

Formularea la care face apel Heidegger, cea de *ființări*, are avantajul unei simplificări radicale, trimițând apoi explicit la presocratici. Noica nu vrea să renunțe însă la frământările istoriei ulterioare a filofosofiei pentru nucleul ontologiei sale care e devenința autogenerativă. Devenință care are în spate devenirea și care, deci, nu poate fi descifrată în infrastructura ei pornind doar de la întrebările acelei vremi aurorare a gândirii speculative.

Panorama conceptuală a înțelesurilor lucrului în metafizia occidentală e importantă nu atât pentru litera textului ontologic a lui Noica, cât pentru spiritul ce planează asupra acestuia, susținând deschiderea întru nou.

ANEXA II

Heidegger a fost preocupat insistent de tema lucrului în cea de a doua parte a gândirii sale, în care locul *Dasein*-ului îl ia tetrada (formată din muritori, pământ, cer și zei). El insistă, în conferințele sale, mai ales asupra sensului tradițional al lucrului (*res-cauza-Ding*), cel de chestiune ce animă o dezbatere comunitară. Sens ce a fost folosit și în afaceri, justiție și politică. Lucrul ca obiect corporal, perceptibil și utilizabil ca ustensil, e considerat ca o semnificație secundară. Vor fi menționate două din conferințele sale pe această temă.

Prima, *Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii* (1968), reia încercarea autorului de a da o formă mai originară interogației din *Ființă și timp* privitoare la „miza gândirii", la întrebarea speculativ critică privitoare la „lucrul pe care aceasta are a-l gândi". Acceptând că filosofia, ca metafizică, a ajuns la sfârșitul ei, adică la împlinire, apare problema: ce sarcină îi mai rămâne rezervată gândirii? Adică, ce anume este încă, pentru ea, ceva controversat, lucrul sau chestiunea aflată, încă, în litigiu.

Toți știu că Heidegger consideră că sarcina centrală a filosofiei este de a formula întrebarea privitoare la sensul ființei. Filosoful insistă acum asupra lucrului care rămâne central pentru meditația ce urmează filosofiei. El observă că, în limba germană, cuvântul „lucru" (*Sache*) „numește acel ceva cu care gândirea are de a face într-un caz dat. Aspect care, în limba lui Platon, a fost numit: *to pragma auto* (*Scrisoarea a șaptea* 341 c.7). Adică: către lucrul însuși."*

În continuare e analizat faptul că atât Hegel, în *Fenomenologia Spiritului,* cât și Husserl, în *Filosofia ca știință riguroasă,* pun accent tocmai pe această chemare: „către lucrul însuși". Husserl chiar scrie subliniat: „Nu de la filosofie, ci de la lucruri sau probleme trebuie să pornească impulsul cercetării". Dar, în analizele lor, Hegel și Husserl pun accentul pe subiectivitatea conștiinței. Pentru ei nu lucrul către care suntem chemați reprezintă adevărata miză, ci prezența lui, ceea

* Martin Heidegger, *Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii* în *Despre miza gândirii,* Ed. Humanitas, 2007, p. 117.

ce îl face pe acesta să devină prezent. În chemarea „către lucrul însuși", afirmă Heidegger, rămâne însă ceva negândit. În analiza pe care o face, filosoful german trimite în continuare spre „deschiderea" unui „luminiș" – o deschidere luminatoare – în care adevărul ființei, ca *aletheia*, să poată apărea și străluci. Conferința se încheie cu aceste cuvinte: „Sarcina gândirii ar fi atunci aceasta: abandonarea gândirii de până acum, în vederea determinării lucrului ce trebuie gândit – a mizei pe care gândirea o poate avea."*

Cu tot comentariul critic față de Hegel și Husserl, Heidegger nu părăsește de fapt, ci doar încearcă să adâncească demersul metodologic al predecesorilor, menținând atitudinea interogativă. Chestionarea ontologică – de fapt *que esti*, chestiunea, este o întrebare care persistă de-a lungul istoriei filosofiei. Iar Noica preia ștafeta, susținând că „lucrurile însăși întreabă, chestionează". În schimb, Heidegger plasează lucrul în centrul acestei întrebări, ca avanscenă, ca cel ce deschide reprezentația ființei. Dar, despre desfășurarea acestei reprezentații, filosoful german nu vorbește.

Cea de a doua conferință se intitulează *Ce este un lucru* (1951). Ea începe prin constatarea că, în lumea contemporană, reducerea distanțelor de orice fel, pe care o mediază tehnologia, nu duce la o creștere a intimității cu lumea, cu ceilalți, cu lucrurile, ci, dimpotrivă, la o dramatică scădere a acesteia, la o progresivă îndepărtare depersonalizantă. Este ridicată acum problema: ce este un lucru? Care este ființa lucrului? Pentru exercițiul dezbaterii e luat ca exemplu cazul unui ulcior. Sunt trecute în revistă și analizate diversele ipostaze și perspective din care ulciorul e desemnat și înțeles ca lucru în limbajul curent și de către gânditori. Astfel, e sensul de obiect corporal, perceptibil și manipulabil; considerarea sa ca lucru produs dintr-un material de către meșteșugar, astfel încât să devină un obiect independent, coerent, ce stă prin sine în fața noastră; definirea ulciorului ca un conținător pentru ceva (apă, vin, ulei, aer); sau, ca substrat al unor proprietăți ce pot fi descrise într-un enunț. Se constată că niciuna din aceste interpretări nu ne relevă ființa lucrului.

Interpretarea filosofului trece apoi spre semnificația pe care ulciorul o are pentru oameni, la funcția ce o îndeplinește în lumea acestora. Prin ulcior poate fi oferită apă omului însetat; sau vărsat

* *Ibidem*, p. 135.

vinul, ca gest ritualic, cu ocazia libaţiilor şi sacrificiilor. Intră astfel în joc, prin conţinutul oferit – vin, apă, ulei –, pământul pe care oamenii locuiesc, cultivându-l şi îngrijindu-l. Pământ ce oferă apa pentru nevoile omenești, roadele care-l hrănesc, vinul sacrificial şi al sărbătorilor. Pământ pe care oamenii își construiesc locuinţa, în care își petrec existenţa, între viaţă şi moarte. Pământul este însă solidar, în acest sens, cu soarele ce ne încălzește şi face să se împlinească recolta, cu cerul de unde vin ploile, pe care strălucesc astrele ce ne îndrumă. Pământul şi cerul sunt suportul anotimpurilor, sub care se desfăşoară soarta muritorilor, receptând semnele zeilor. Se reunesc astfel în oferta ulciorului, a lucrului semnificativ, cele patru componente ale tetradei (pământ, cer, muritori, zei). Fiinţa lucrului esenţial ar consta în aceea că el mediază apropierea. Adică, reuniunea muritorilor afectaţi de probleme, ce se întâlnesc semnificativ, dezbătând în intimitate chestiunile ce-i privesc. Heidegger face în această conferinţă o serie de trimiteri etimologice, relevând şi echivalenţa în latină dintre *res* şi *causa*. Filosoful semnalează că din aria semantică a lui *res* face parte verbul *eiro* (din care derivă expresiile latine *rema* şi *retor*), care înseamnă a vorbi despre ceva, deliberând. Înţelegând lucrul-obiect-corporal ca descifrând din semnificaţia ancestrală de lucru-chestiune-dezbatere-comunitară, se regăsește valenţa originară a lucrurilor, cea a „apropierii" dintre oameni. Apropiere ce se tot subţiază în perioada expansiunii tehnicii care ar vrea să anuleze distanţele spaţiale.

În finalul conferinţei, Heidegger enumeră printre „lucrurile lumii umane": banca, pasarela, oglinda, cartea, tabloul, coroana, crucea. Lucrurile adevărate sunt cele care asigură intimitatea reală a convieţuirii, definită prin preocupări, problematizări, dezbateri. În acest sens, lucrul se conjugă cu locuirea (ambele înţelese în sens tradiţional), în calitatea lor de „toposuri" ce structurează felul de a fi împreună a oamenilor (adică existenţialul *Mitsein*), cultivând ceea ce în lumea oamenilor e o instanţă a intimităţii (*Ereigniss*) şi a autenticităţii.

3. Fiinţă, limbă şi lume

Constantin Noica şi-a conturat gândirea într-un *Tratat de ontologie* (1981) în jurul căruia gravitează lucrările sale anterioare de analiză a istoriei filosofiei şi a valenţelor filosofice ale rostirii româneşti. În acesta se conturează şi preocupările sale ulterioare de logică, antropologie şi filosofie a culturii. Pe drumul elaborării gândirii sale ontologice se plasează sintezele de istorie a gândirii speculative din 1942, *Despre cum e posibil ceva nou;* 1950, Încercare asupra filosofiei tradiţionale şi 1969, *Douăzeci şi şapte de trepte ale realului*. Dar nu mai puţin importante pentru înţelegerea specificului demersului său ontologic sunt cărţile privitoare la valenţele filosofice specifice limbii române, elaborate în spiritul proiectului lui Mircea Vulcănescu.*

Conturarea sensurilor, ce s-au decantat în limba română pentru termenii discursului ontologic tradiţional, e importantă pentru filosof, deoarece el adoptă şi se identifică cu spiritul acestora. Astfel încât, în final, *Ontologia* lui Noica poate fi considerată ca fiind tributară şi spiritului limbii române. De acest fapt ar trebui să se ţină seama în compararea operei sale cu elaborările contemporane similare. În plus, se aduce în dezbatere tema mai generală a rolului specificului unei limbi istorice în elaborările filosofice ontologice. În mod semnificativ, demersul lui Noica poate ieşi în relief mai ales dacă el este parcurs în paralel cu efortul lui Heidegger, filosof care a

* Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, Fundaţia Culturală Română, Bucureşti, 1991.

subliniat constant, în a doua parte a gândirii sale, importanţa limbii omului pentru conturarea sensului fiinţei.

Noica constată și comentează caracteristicile speciale în limba română a principalilor termeni ontologici așa cum sunt: fiinţă, logos, devenire, negaţie, și, în primul rând, „slăbiciunea" lor în raport cu terminologia tradiţională (greacă, latină, germană). Dar, în același timp, și particularităţile lor ce oferă nuanţe nebănuite.

Se poate invoca pentru început faptul că „logosul" grecesc se lasă frumos reprezentat prin expresia românească *rostire*. Rostirea exprimă limbajul. Iar *rostul* – sensul și temeiul; similar cu felul în care acestea sunt exprimate prin latinescul *ratio*. Totuși, legătura cu propoziţia, enunţul și mai ales cu logicul, care e manifestă în logosul grecesc, nu apare. Noica va prefera în teoriile sale să invoce, de cele mai multe ori separat, logosul lui Heraclit și raţiunea europeană. Ultima, pentru a caracteriza instanţa umană în ansamblul și în specificitatea sa prin elementul raţionalităţii. Asupra acestor probleme se cere revenit însă mai detaliat.

Fiinţa e, desigur, cuvântul cheie pentru ontologie. Se constată însă că românescul *ființă*, derivă nu din latinescul *ens,* ci de la *fieri*, care înseamnă curgere, sugerând devenirea în sensul ei grecesc de prefacere, *reo*. Dat fiind că limba română a ratat șansa de a avea un termen propriu pentru devenire – odată cu eșecul semantic al cuvântului „petrecere" – nu e de mirare că Noica, cufundat în spiritul filosofic românesc, va ajunge, în *Ontologie,* la concluzia că: „fiinţa, în prima ei instanţă, se dezminte în opusul ei, în devenire". Fiinţa nu „este", ea devine. Devenirea întru fiinţă e modalitatea matură a fiinţei în real.

Continuând analiza verbului a fi, Noica relevă particularitatea acestuia de a se compune cu el însuși, dând expresii modale

precum: *n-a fost să fie*, *era să fie*, *va fi fiind*, *ar fi să fie*, *este să fie*, *a fost să fie*. S-ar constitui astfel un sens al fiinţei, altul decât siguranţa ei ultimă. Mai precis, accentul pus pe pre-fiinţă. Prefiinţă care se evidenţiază în ivirea, structurarea şi abia apoi stabilitatea şi starea ei. Existenţa, ca moment de împlinire, ca realitate realizată, rămâne un capăt de drum, modulat nuanţat. Noica mai remarcă expresia*: a prinde fiinţă*. Şi, insistând asupra prepoziţiei întru, comentează *câmpurile fiinţei*, procesualitatea în-fiinţării, pe parcursul căreia „există efectiv ceva, care să nu fie nimic".

Tot pornindu-se de la *a fi* se ajunge în româneşte la *fire*, infinitivul lung substantivat a lui *a fi*. Expresia este, de asemenea, o particularitate a limbii române. *Firea* se afirmă ca un universal sau general concret, un fel de rezumat al situaţiilor pe care le evocă substantivele verbale în limba română (naștere și pieire, mișcare, trecere, pâlpâire și stingere, prefacere, împlinire). *Firea* înseamnă, conform dicţionarelor: natură (ca totalitate), lume, pământ, făptură. E vorba de lumea accesibilă (pământul pe care trăim) și nu de lumile posibile, deoarece funcţia *firii* e cea de generalitate concretă. *Firea* ar exprima fiinţa în actul ei de fiinţare, ca stare de fapt. *Firea* se referă la natură ca totalitate, ca putere creatoare, dar și ca proprietate inerentă în orice făptură (firea lucrurilor și a oamenilor). În acest sens, *firea* are în vedere și caracterul uman, oamenii având diverse firi și putând să își iasă din *fire*. *Firea* mai exprimă felul de a fi al naturii, „firea lucrurilor".

Caracteristica *firii* de a fi un general concret, o unitate calitativă (fel de a fi) și de a avea valenţele generative ale naturii, pare a-l fi determinat pe Noica să transpună această ipostază a fiinţei în conceptul „elementului" din ontologia sa. Element întru care se realizează devenirea întru fiinţă. Și în care, ceea ce ajunge la împlinire, piere, își dă duhul.

Ontologia lui Noica are două părți:

Prima – *ființa în lucruri* – comentează două instanțe: structurarea unui model al ființei ce intră întru devenire, împlinindu-se în mediul elementului pe care-l interiorizează; a doua instanță elemental *fire*, care se prezintă ca un mediu ce se distribuie indiviz în aceste ființări.

Cea de a doua parte a *Ontologiei* comentează ființa ca ființă, centrată pe geneza însăși a elementelor (*firi*), de care dă socoteală, „devenința".

Noica deplânge inexistența în limba română a unui termen specific pentru devenire care ar reda conceptul introdus de către Hegel prin „aufhebung". Cel care ar fi fost potrivit, petrecerea, a pierdut pe parcurs valențele ce l-ar fi abilitat în acest sens.* În consecință, el preia neologismul „devenire" și-l prelucrează, transformându-l în „devenință".

Devenința, cuvânt creat de către Noica pentru limba română, încununează ontologia sa. *Devenința* este matricea de autogenerare a elementelor (subsistente) inclusiv a celor originare (câmpul electromagnetic ce pulsează prin unde, viața, rațiunea). Dar și a creației în general. Procesualitatea devenirii inclusă implicit în cuvântul românesc *ființă*, se regăsește prin devenință la capătul de drum suprem al *ființei ca ființă*. Doar că, la acest nivel, devenința e încadrată de un misterios *Unu*, a cărui replică de aceeași ființă sau întrupare ea este.

Privitor la *Unu*, care e doar amintit la capătul Ontologiei, Noica nu are comentarii de limbă. În schimb, dat fiind că marea majoritate a tratatului se desfășoară în jurul ființei în lucruri, expresia românească de *lucru* intră și ea în joc. La fel ca și ființa, lucrul românesc are o derivare particulară din latină, provenind nu din *res* (ce a dat realitatea), ci din *lucrum*, ce înseamnă câștig.

---

* A se vedea Chenarul 6.

Și astfel, spre deosebire de alte limbi, lucrul românesc are o variantă verbală prin *lucrare*, care înseamnă activitate pozitivă, creatoare, ce duce la câștig. Spre deosebire de muncă care are un sens negativ (pe om îl poate munci diavolul). În românește este firesc să se spună că lucrurile lucrează, inclusiv cu ele înseși. Noica arată că limba română extinde înțelesul lucrării asupra adevărului, legilor, firii; și, așadar, a elementelor. Adevărurile și legile sunt și ele lucrătoare.

Astfel, ontologia lui Noica, adâncită cum e în spiritul limbii române pe care filosoful a studiat-o cu pasiune, limbă în care ființa derivă de la curgere, nu se deschide spre magnitudinea ființei parmenideene și nici spre aspectul cvasistatuar al ființei pe care-l întrevede Heidegger: ca ceva ce se înalță din sine afirmându-se stabil și persistent, ca o prezență durabilă.

Ființa gândită în limba română, în spiritul acestei limbi, e o ființă a ignoranței. Ea vine totuși să dea socoteală de sfidarea tradiționalului și transcendentului *Unu*. Ea netezește drumul dintre neființă, preființă, codul ființei, devenirea întru ființă; mereu deschisă spre nou și spre depășire complexificatoare. Și, în final, întru întruchiparea plenară a ființei ca ființă, ce se sprijină pe *Unu* și pe *devenință*.

Ceva important din problematica ontologiei actuale e spus în acest demers al lui Noica, ceva ce nu poate fi înțeles decât cu greu în afara limbii pe care o folosește și asupra căreia meditează. A limbii române.

Dar în ce sens intervine limba omului în problematica ontologică?

În sistemul său ontologic, Noica plasează limba printre elemente, matrici care dau naștere unor realități multiple și diverse, distribuindu-se fără să se consume. De-a lungul istoriei omenirii, elementul limbii a generat nenumărate limbi anume, între care și greaca, latina, germana, româna. Și continuă să

Chenar 6

Eșecul expresiei „petrecere”*

Încă în *Jurnalul filosofic* din 1943, Noica deplânge lipsa în limba română a unui termen adecvat pentru a traduce devenirea hegeliană (aufhebung). Singurul cuvânt care s-ar fi pretat la aceasta, petrecere, a fost confiscat de cheflii. Tema e reluată și analizată în *Rostirea filosofică românească* din 1970. Semantemul care a condus la actuala „petrecere”, deși în varianta verbală are semnificații ceva mai largi, și-a pierdut pe parcursul timpului valențele cu care fusese investit. Noica enumeră pentru verbul a petrece câteva înțelesuri ce se regăsesc în fișele Institutului de Lingvistică: a pătrunde, a se introduce; a se întoarce, a veni din nou, a se muta; a se împrospăta întruna; a îndeplini, a rezolva; a însoți; a alerga; a depăna în minte; a convietui; a potoli, ușura. Și sensuri aparte ca: a dăinui, a se păstra; a suferi, a îndura.

Cu asemenea potențial semantic verbul a petrece ar fi putut fi, comentează Noica, punctul de plecare pentru decantarea unui concept ca cel al devenirii. Mai ales că semnificațiile sale substantivale au fost și ele deosebite: parcurgerea întregii vieți, viețuire; convietuire; mod de desfășurare, fel de viață; manifestare, desfășurare a unui fenomen; locuință, sălaș; suferință; introducere, trecere printr-un obiect; pierderea vieții; însoțire, tovărășie, conducere.

Amărăciunea lui Noica se leagă și de faptul că petrecerea are o origine semantică deosebit de sugestivă în latinescul *pertrajicare*. Acesta include trajicio care însemna la început: aruncarea podului peste și trecerea dincolo. Expresia latină ar însemna într-un fel: „peste… .prin… .trecere”; semnificație corespunzătoare conceptului de devenire.

*Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, Ed. Științifică, București, 1970

genereze limbaje, inclusiv formalizate. Fiinţa limbii române, a rostirii românești, rămâne și ea supusă unei deveniri, ce a condus la varianta sa actuală. Și ea devine în continuare. Expresia românească de rostire, articulată cu cea de rost, exprimă, așa cum deja s-a menţionat, o nuanţată trimitere la logosul grecesc, ce a fost tradus de latina filosofică prin raţiune.

Raţiunea e plasată și ea de către Noica printre elemente. Ba, mai mult, raţionalitatea, sintetizând umanul, poate fi considerată, una dintre cele trei elemente originare, alături de câmpul electromagnetic (al materiei) și de viaţă. Elementul specific umanului e, deci, raţiunea. Limbajul nu e ridicat explicit la un astfel de rang.

Aceasta a fost, de fapt, și poziţia modernităţii ce și-a organizat speculaţia filosofică iniţial în limba latină. Omul, caracterizat de greci ca vieţuitor dotat cu logos, devine acum, în Europa scolasticii și a modernităţii, animal raţional. Raţiunea traduce logosul grecesc, dar fără o conotaţie explicită de limbaj. Complexitatea structurii de semnificaţii a tradiţionalului logos se fragmentează în noul context cultural lingvistic european.

Heidegger analizează* cum, la începutul speculaţiei ontologice grecești, înţelesul logosului se intersectează cu cel al phisis-ului, sesizând fiinţa ca ceva reunit sintetic și ordonat, ce se autoafirmă, înălţându-se pe sine și persistând. Dar nu ca instanţă lingvistică, comunicantă.

Cu toate că Heraclit comentează logosul ca putând transmite mesaje a căror semnificaţie ar putea fi descrifrată de muritorii ce îl ascultă, în această fază iniţială logosul era înţeles mai ales ca ceva ce reunește (culege, sortează și adună la un loc), asamblează și sintetizează bine proporţionat, ierarhic, asigurând temeiul. Și nu ca rostire, expunere, propoziţie, judecată, știinţă etc.,

* Martin Heidegger, *Ce este metafizica*, Ed. Humanitas, București, 1990.

sensuri care s-au definit mai târziu. În ceea ce privește limba propriu-zisă, grecii nu au avut pentru ea un termen teoretic semnificativ, mai amintește Heidegger.

Ulterior, în *acmé**-ul filosofiei antice, gândirea lui Aristotel a abordat totuși problematica logosului dintr-o perspectivă care implică și semnificațiile limbajului, articulând, într-un anumit fel, gândirea exprimată a omului de instanţa phisis-ului. Astfel, în *Organon,* sunt comentate categoriile care „se spun despre ființă". Apoi judecăţile care se formulează ca propoziţii privitoare la realitate și care pot fi adevărate sau false. Raţionamentul silogistic (apodictic) poate întemeia un adevăr categoric; iar dialectica, în care au fost incluse eristica, retorica, sofismele, un adevăr probabil. De fapt, Aristotel vorbește despre „respingerea sofismelor"; iar topica sa se va aplica și retoricii. Întregul corpus al *Organonului* va fi etichetat ulterior ca „logică". Mai târziu, stoicii au pus logosul în corelaţie cu sufletul lumii și creativitatea, ca „logos spermaticos". Logica stoică e novatoare, între altele, și prin aceea că dezvoltă explicit o doctrină a semnificaţiilor, invocând astfel semantica. A urmat creștinismul care a indicat, prin Logos, una dintre cele trei ipostaze ale Dumnezeului unic. Dar Logosul creștin a fost tradus în latină nu prin Raţiune, ci prin Verbum, în consonanţă cu ontoteologia Bibliei, în care Dumnezeu creează lumea prin decrete divine.

Cu aceasta istoria logosului antic se încheie.

Raţiunea latină nu mai păstrează suficient aceste conotaţii lingvistico-semantice. În timp ce corpusul logicii se rafinează sub eticheta dialecticii, raţiunea se afirmă în perioada scolasticii mai ales cu înţelesul de ordine, calcul, argument, temei. Dar nu și cu cel de aserţiune, mesaj, semnificaţie, discurs. În perspectiva artelor liberale, raţiunea se apropie tot

* *acmé* (gr.), punctul cel mai înalt atins de ceva/cineva în dezvoltarea sa.

Chenar 7

Semnificații de dicționar pentru logos și rațiune

logos*

- Cuvânt, spunere; propoziţie, ceea ce se spune; revelaţie; sentinţă, exemplu, rezultat, condiţie, promisiune, argument, ordin.
- Zgomot: conversaţie; expunere; fabulaţie; relatare istorică.
- Compoziţie în proză, tratat de filosofie și morală, lucrare.
- Știință; studiu literar; punct de plecare a unei discuţii.
- Facultate de a raţiona; raţionament; raţiune; bun simţ.
- Raţiune intimă a unui lucru; fundament; motiv.
- Judecată (exercitarea raţiunii); opinie; valoare ce i se atribuie unui lucru.
- Relaţie, proporţie, analogie.
- Rezumat, justificare.
- Opinie despre un lucru.
- Raţiune divină.

ratio**

- Socoteală, calcul; afacere, interese, relaţii; luare în seamă, considerare.
- Procedeu, metodă, plan; fel, mod, gen.
- Raţiune, judecată, inteligenţă; raţiunea de a acţiona; raţiune, motiv, argument; cercetare teoretică.

ratus**,** p.f. (v.reor): socotind, gândind // adj. (sens pas.), 1. calculat, determinat; 2. stabilit, fixat, regulat; 3. ratificat, valabil

* M.A. Bailly, Dictionaire Grec-Francaise, Libraire Hachette, Paris, 1894

** G. Guțu, Dicționar latin-român, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983

mai mult de cuadrivium, gravitând în jurul matematicului. Între narativitate și calcul, ea e atrasă de ultimul, de la *Ars Magna* a lui Lullus până la proiectele lui Leibnitz. Prestigiul pe care-l capătă empiria în Renaștere, devalorizează și ea discursul narativ, apropiat de mitologie. Descartes, în Epoca Rațiunii, întărește prestigiul matematicului. Iar Kant va susține că a scris *Critica rațiunii pure* pentru a răspunde la întrebarea: cum sunt posibile judecățile adevărate (sintetice apriori) ale matematicii și ale fizicii pure. Logica transcedentală a lui Kant nu mai are aceeași intimitate ca discursul retoric pe care o sugera *Topica* din *Organonul* lui Aristotel. Având o astfel de direcție a dezvoltării, nu e de mirare că, în secolul al XX-lea, tradiția logicii aristotelice se decantează într-un formalism ce se conjugă explicit cu calculul matematic.

De fapt, după Kant, la sfârșitul idealismului german, Hegel, reactualizând într-un fel logosul stoic, plasează raționalitatea logică în inima realului, inclusiv la nivelul *Fenomenologiei spiritului.* Dar nici Hegel nu acordă o importanță majoră limbii și limbajului.

Noica se revendică aproape explicit de la filosofia modernității, mai ales de la Hegel. Totuși, în vremea sa, ceva se schimbase. Noica își scrie *Ontologia* la începutul epocii informaționale postmoderne, în care prelucrarea și utilizarea limbajelor întrețesute cu logica matematică devin o provocare centrală. Se evidențiază acum faptul că elementaritatea biosului, sub forma autoreproducerii genetice expandate, se bazează pe stocarea și manipularea informațiilor din codul (lingvistic) genetic. Nu doar supraviețuirea, adică persistența transgenerațională, ci și evoluția, are la bază dinamismul informațional, afirmarea performantă a unor limbaje. Iar omul, pe parcursul devenirii sale care de la un moment dat se afirmă istoric, trăiește într-un mediu lingvistic ce-i asigură nu doar comunicare de situație, ci

și reprezentare teoretică, științifică a lumii. Una dintre temele fundamentale ale neopozitivismului, ca filosofie a teoriilor științifice, a fost cea a limbajelor implicate în aceste teorii. Într-un astfel de context se impune refacerea unui concept lărgit al logosului ontic, care să rearticuleze rațiunea nu doar cu matematica, ci și cu lingvistica.

Abordând problema aspectului elementar al limbajului, lipsit de universalitate din perspectiva comunicării cu ființele raționale din cosmos, Noica reinvocă cu această ocazie, și el, logosul grecesc. Filosoful se bucură de faptul că expresia românească de *rost-rostire* regăsește și exprimă firesc cele două aspecte ale problemei: rostul ca *temei*, ca intrare în ordine, și rostul ca *rostire* (deși, din păcate, rostul românesc nu acoperă universul logicului și pe cel al calculului matematic). Noica încearcă să coboare până la nivelul condițiilor de posibilitate ale generării limbajelor. Dar el nu merge mai departe cu analizele, chiar dacă finalul modernității manifestă un interes sporit pentru „filosofia limbajului".

În acest punct nodal se cere aruncată o privire asupra celuilalt ontolog important al secolului al XX-lea, Heidegger. Heidegger refuză să comenteze omul din perspectiva sintagmei „ființă rațională", deoarece faptul ar trimite, chiar prin varianta sa greacă, la o articulare cu biologia: omul e viețuitor rațional, *zoon logos ethon*. Analitica *Dasein*-ului, pe care o intreprinde filosoful german, se vrea indemnă de tot ce ar putea cădea sub incidența științelor pozitive, deci a psihologiei, a biologiei, a antropologiei. Conceptul de rațiune-raționalitate e scos și el din discuție. Caracteristicile de bază ale *Dasein*-ului sunt considerate a fi: intenționalitatea, capacitatea de comprehensiune a semnificabilității și angajarea în proiect. La intersecția acestora se conturează principalul existențial transcendental al *Dasein*-ului „faptul-de-a-fi-în-lume". Prin

„deschiderea" sa spre lume, *Dasein*-ul are acces la ființările intramundane, la ființa acestor ființări. Și la ființă însăși, spre care el e deschis nemijlocit, constituțional. Punerea problemei sensului ființei ar fi posibilă doar în acest context, al existenței *Dasein*-ului ca proiectat într-o lume.

Așadar, lumea joacă un rol esențial în gândirea lui Heidegger. Analizând istoric acest concept, el se oprește în cele din urmă la Kant, pentru care lumea e totalitatea fenomenelor la care are acces eul conștient, persoana capabilă de gândire; de „eu gândesc". Refuzând însă comentariul privitor la raționalitate și implicit la logică și matematică, Heidegger readuce în discuție un alt element care să faciliteze *Dasein*-ului accesul la ființă. E vorba de limbă și limbaj. Într-un fel, fără ca lucrurile să fie formulate explicit, apare o simbioză între lume și limbă. Heidegger va scrie în *Scrisoare despre umanism:* „Limba e gazda ființei și omul păstorul ei". Elevul său, Gadamer, va analiza ulterior această corelație.

Trimiterea la limbă (limbaj) pare a o înlocui acum pe cea la rațiune. Deși demersul lui Heidegger pare șocant, de fapt se face apel la valențe pe care logosul grecesc le-a purtat totdeauna în el. Doar că, invocând universul limbii, Heidegger înclină spre potențialul poetic al acesteia, la un pol opus articulării logosului lingvistic cu matematicul.

Momentul kantian apare retrospectiv ca o răscruce de la care au plecat cel puțin trei drumuri: cel al devenirii hegeliene, cel al fenomenologiei din secolul al XX-lea și cel al epistemologiei.

Idealismul geman, care e sintetizat de Hegel și devenirea sa, se revendică de la Kant printr-o „depășire dialectică" a elaborărilor acesteia. Noica se plasează, în esență, pe direcția hegeliană, care nu mai acordă atenție specială limitării constitutive a intelectului uman prin condițiile sale apriorice de posibilitate, transcendentale. Chiar dacă omul este marcat de o

raţionalitate finită, el e imersat în infinitatea autogeneratoare a spiritului absolut.

Felul în care se raportează fenomenologul Heidegger la Kant, apare în primă instanţă ca o reactualizare a viziunii centrale a acestuia, privitoare la o constituţie finită a fiinţei raţionale, a *Dasein*-ului. Dar întreaga construcţie e reformulată, renunţându-se la raţiune şi punându-se în prim-plan acea totalitate a fenomenelor ce e denumită *lume*. În locul raţiunii, se impune limbajul. Accesul spre sensul fiinţei e mediat *Dasein*-ului de limbă. Se reactualizează astfel, într-un anumit sens, ideea kantianismului lingvistic ce apăruse în secolul al XIX-lea după succesul lucrărilor lui Humbold, însă pe o direcţie care implică împreună transcendentalitatea şi transcendentul.

Al treilea drum, pe care gândirea lui Kant îl deschide, poate fi considerat cel pe direcţia căruia s-a dezvoltat epistemologia, ca efort teoretic speculativ de fundare a teoriilor ştiinţifice matematizate despre lume. Noica nu ignoră cea de a treia direcţie, dar, aparent, se referă doar la rezultatele ei.

Totuşi, dacă privim cu atenţie mersul acestor drumuri, putem constata importante intersecţii între ele. Iar cea mai interesantă ne apare cea pe care o relevă reafirmarea misteriosului *Unu*, invocat de către Noica în spatele surprinzătoarei reconfigurări a deveninţei, în chiar inima epistelogiei.

Următoarele capitole ne vor plimba pe aceste meleaguri.

ANEXA III

Heidegger, principalul filosof care, în prima jumătate a secolului al XX-lea s-a preocupat de ontologie, abordează problema relaţiei dintre fiinţă şi limbă prin altă optică decât cea a implicării unei limbi determinate în analiza şi comentarea structurii fiinţei, aşa cum procedează Noica. La începutul gândirii sale, filosoful german, pornind de la filosofia kantiană, desfăşoară o analitică a omului existenţei cotidiene, înţeles ca fiinţă finită, pe care-l denumeşte *Dasein*. El remarcă şi afirmă cu această ocazie o strânsă întrepătrundere între fiinţă şi timp. În a doua jumătate a gândirii sale, după *Kehre*, accentul cade asupra relaţiei dintre fiinţă şi limbă. În *Scrisoare despre umanism* putem citi:

> „Gândirea aduce la împlinire raportul fiinţei cu esenţa omului. Ea nu face acest raport şi nu se află la originea lui. Gândirea îi oferă fiinţei doar ceea ce ei însăşi îi este oferit de către fiinţă. Această oferire constă în faptul că în gândire fiinţa vine înspre limbă. Limba este locul de adăpost al fiinţei. În adăpostul ei locuieşte omul. Cei ce gândesc şi făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost. Gândirea se abandonează fiinţei şi se lasă revendicată de ea pentru a rosti adevărul fiinţei.*"

Exprimările metaforice ale lui Heidegger lasă să se înţeleagă faptul că limba ar fi un mediu prin care fiinţa se oferă gândirii umane, îi semnalează prezenţa sa, astfel încât omul să poată cultiva sensul fiinţei susţinând ajungerea la lumină a adevărului fiinţei. Totuşi, Heidegger nu comentează niciunde explicit în ce constă relaţia dintre fiinţă şi limbă şi nici ce înţelege el prin limbă.

Asupra rolului pe care Heidegger îl acordă limbii în accesul omului la sensul fiinţei s-a aplecat Gadamer, unul dintre elevii săi principali. Gadamer, în *Adevăr şi metodă,* încearcă să demonstreze că, pentru Heidegger, limba apare ca una dintre principalele condiţii

---

* Martin Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, Bucureşti, 1988, p. 297.

de posibilitate ale constituirii conceptului de lume, care e principalul existenţial al *Dasein*-ului, prin intermediul căruia se realizează accesul la fiinţări, la fiinţa fiinţărilor, la fiinţă.

Existenţialul transcendental al faptului-de-a-fi-în-lume se constituie pe baza unei intenţionalităţi apriorice, a comprehensibilităţii şi a vizării viitorului, prin autoproiectarea propriilor posibilităţi autentice de a fi. Esenţială e intenţionalitatea, pe care Heidegger o adoptă plecând de la fenomenologia lui Husserl. Merită remarcat că, dezvoltând metoda fenomenologică pe baza intenţionalităţii şi comprehensivităţii, Husserl ajunge, şi el, la „problematica lumii", pe care o fixează în conceptul de *Lebenswelt* (lumea vieţii). Dar viziunea lui Husserl se diferenţiază de cea a lui Heidegger. Pe de o parte, prin creditarea practicii ştiinţifice, iar pe de altă parte, prin neglijarea instanţei limbajului.

Husserl pleacă de la ştiinţe, de la practica ştiinţifică. Cunoaşterea ştiinţifică ne asigură date despre aspecte sectoriale ale realităţii. Dar lumea rămâne o validitate dată în prealabil. Husserl vrea să pătrundă dincolo de actualitatea conştiinţei intenţionale, spre un orizont atotcuprinzător al lumii în care nu se mai vorbeşte de conştiinţă şi subiectivitate, care va fi numită „lume a vieţii" – (Lebenswelt). Aceasta nu vizează „o lume existentă" ci totalitatea în care vieţuim ca fiinţe istorice, dincolo de toate lumile (umane) care au fost şi vor fi. Dar în analiza pe care o face acestui orizont al lumii vieţii, Husserl nu invocă limba. Ori, tocmai limba, considerată de Heidegger „gazdă a fiinţei" ar fi, în interpretarea lui Gadamer, condiţia de posibilitate a „lumii" pe care o invocă existenţialul *a-fi-în-lume*; şi chiar a lumii pe care o invocă Husserl prin Lebenswelt. Concluzia sa ar fi că existenţialul *a-fi-în-lume* făcut posibil de limbă, mediază, în gândirea lui Heidegger, între intimitatea *Dasein*-ului (*Ereignis*) şi fiinţă.

Interpretarea lui Gadamer a strânsei corelaţii între lume şi limbă în gândirea lui Heidegger se bazează pe tradiţia hermeneutică, care acum e proiectată la un nivel de maximă generalitate. Generalitate ce se plasează dincolo de orice domeniu determinat al existenţei umane, asupra căruia tradiţionala hermeneutică s-a oprit de-a lungul istoriei. Dincolo deci de interpretarea textelor vechi sau sacre, de înţelegere a comportamentului altui om, a artei, a fenomenelor istorice şi chiar a ştiinţelor spiritului în general, asupra cărora insistase Dilthey.

Invocând limba, Heidegger trimite într-un fel la semnificabilitate, pentru care aceasta e un suport esenţial. Dar nu poate fi neglijată propria valenţă de semnificabilitate a intenţionalităţii. Aşa s-ar explica faptul că Husserl ajunge și el la conceptul de „orizont al lumii" fără a face trimitere la limbă.

În comentariul său Gadamer include conceptul husserlian de *Lebenswelt* și deoarece în acesta e cuprins, alături de lume, și conceptul de viaţă (de la grecescul *zoe,* nu de la *bios)*, care a intrat în atenţia filosofilor începând din secolul al XIX-lea. Conceptul de viaţă, care lipsește din vocabularul lui Hegel și al lui Heidegger, e contemporan cu impunerea științelor fizice, chimice și biologice precum și a științelor umane. Schopenhauer, dar mai ales Nietzsche, acorda importanţă acestei Lebens-filosofii, reluată de Dilthey și care se bazează pe hermeneutică, psihologie și biografie. Când invocau în gândirea lor conceptul de viaţă, filosofii menţionaţi nu se gândeau însă la științele biologice. La fel ca și Husserl. Ei se gândeau la un fel de a fi înglobant, pregătitor, prin spontaneitatea manifestării spiritului conștient. De fapt, mutarea de sens e sesizabilă și prin expresia „viaţa cotidiană" la care trimite Heidegger. Dar conceptul filosofic de *viaţă* din ultimele două secole – care mai răzbate în expresia lui Wittgenstein „forme de viaţă" – a fost un element infuz al gândirii filosofice recente. El nu a beneficiat de încercări similare cu cele făcute pe marginea conceptului de lume de către Husserl și Heidegger.

4. Loc, deschidere, limitaţie ce nu limitează și alte concepte structural spaţiale

În *Ontologia* sa, Noica comentează două nivele ale fiinţei: fiinţa în lucruri (în cele ce sunt) și fiinţa în ea însăși. Prepoziţia „în" sugerează spaţialitatea, „locul" unde fiinţa se află, trimiţând spre interioritatea și intimitatea lucrurilor. Într-un fel se răspunde astfel la întrebarea „unde?", așa cum pretindea Aristotel pentru fiecare din cele mai generale zece predicate generale. „Fiinţa se află aici, în intimitatea lucrurilor; și nu altundeva, în sublim", va formula Noica.

Determinaţia „a fi în" (lucruri) apelează deci la o prepoziţie de tip spaţial. E vorba de o serie lingvistică pe care Noica o va numi a „particulelor ontologice", prin similitudine cu bine cunoscutele „conjuncţii logice" (și, sau, dacă, atunci).* Aceste prepoziţii ar sugera, scrie autorul, pe de o parte, „închiderea" în ceva, în cadrul unei interdependenţe și atracţii. O astfel de închidere poate fi și pe o orbită, în jurul a ceva, sau pe o direcţie, înspre ceva. Ori, o fixaţie într-un câmp, fie că este unul fizic, moral sau de gândire, cu spaţialitatea lor proprie. Pe de altă parte, tot prepoziţii de tip spaţial sunt cele ce exprimă „deschiderea" și expansiunea „către" ceva. Astfel, de exemplu, e prepoziţia românească „întru" care indică o angajare orientată, un drum tematic.

---

* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru fiinţă*, Ed. Ştiinţifică și Enciclopedică, București, 1981.

În scrierile sale, Noica a făcut mult caz de această originală prepoziţie românească „întru”*. Întru reunește înțelesurile lui „a fi în” și „a merge către”, „de la”, dar și „contra”, este „cu”, dar și „fără”. Și astfel, expresia întru adună în ea mai toate prepoziţiile și demersurile la un loc. Esenţial ar fi că întru sugerează atât starea, faptul de a fiinţa în mijlocul unui element propriu, familiar, cât și mișcarea orientată, „deschiderea” și aspiraţia, parcurgerea împlinitoare în intimitatea unui câmp învăluitor. Insistenţa filosofului asupra expresiei întru indică orientarea sa în direcţia deschiderilor de drum, a căutării și a realizării noutăţii.

Direcţia, în care operează menţionatele „particole ontologice” de tip spatial, trimite spre o structură fiinţială dinamică. Mai precis, spre organizarea unei identităţi a fiinţei în constituire, în afirmare și în expansiune. Se reactivează astfel genurile supreme comentate de Platon în *Sofistul:* existentul, identicul, diferitul, persistentul și mișcarea-transformare. Doar că fiinţa era gândită de antici ca încercuită de limite, definitorii pentru însăși împlinirea sa. Doar spre sfârșitul Antichităţii, neoplatonicii, invocându-l pe *Unu*, se străduiesc să străbată aceste limite fiinţiale punând în joc transcendenţa. Noica își construiește ontologia în jurul unei sintagme pe care o dezvoltă pornind de la categoriile lui Kant: limitaţia ce nu limitează, ci înfiinţează. E adevărat, el are acum în spate filosofia modernităţii care a dezvoltat polarizarea dintre subiectivitatea conștiinţei centrate pe sine și obiectivitatea lumii exterioare. Iar Hegel dezvoltase deja dialectica fiinţei „în sine și pentru sine”, ce ajunge, ca urmare a devenirii, până la instanţa conceptului și libertăţii. Tematica platoniceană identitate/alteritate, persistenţă/transformare, stă, desigur, în spatele întregii acestei dezvoltări, care-i impune însă,

* Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Ed. Eminescu, București, 1978, p. 168.

acum, filosofului, problematica „deschiderii", care pe antici nu-i preocupa. Preluând devenirea hegeliană, Noica pune în față deschiderea devenirii spre un „nou" ființial absolut. Idee pe care o susține prin instanța *devenirei*.

Atât „a fi în", cât și „deschiderea" sunt expresii esențiale în gândirea lui Noica, dar și a lui Heidegger, principalul filosof care a reactivat ontologia în secolul al XX-lea. Precizăm că orientările celor doi filosofi sunt diferite.

Heidegger se apleacă, în tradiție kantiană, asupra constituției de ființă a omului ce-și pune problema ființei, pe care îl etichetează ca *Dasein*. Pentru acesta, principala caracteristică transcendentală este existențialul *a fi în lume*. *Dasein*-ul este apriori deschis spre o lume. Iar sub orizontul lumii el întâlnește ființările intramundane, din perspectiva ustensilității și a simplei prezențe. „A-fi-în" nu presupune însă – explică Heidegger – de fapt, o includere spațială; ci „sălășluirea în proximitate". Putem citi în *Ființă și timp:*

> „Faptul-de-a-sălășlui-în are în vedere tot atât de puțin o «incluziune» spațială de simplă prezență, pe cât de puțin semnifică «în», originar vorbind, o relație spațială (de incluziune); *in* (în) provine (în germană) din *innan*-, «a locui», *habitare;* a-și avea sălașul; *an* înseamnă: sunt obișnuit cu, îmi este familiar, am obiceiul să; *an* are semnificația lui *acolo* în sensul de *habito e diligo.* Această ființare căreia îi aparține In-Sein cu sensul de «sălășluire în» o caracterizează drept ființarea care sunt de fiecare dată eu însumi. Termenul *bin* (sunt) e legat de *bei* (în preajmă); atunci *ich bin* (eu sunt) înseamnă: locuiesc, sălășluiesc în preajma a ceva, în preajma lumii așa cum îmi e ea familiară. *Sein* (a fi) ca infinitiv a lui *ich bin* (eu sunt), înțeles deci ca existențial, înseamnă «a locui în preajmă», «a fi familiar cu»."*

* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 79.

Interpretând astfel ființa *Dasein*-unului, filosoful german comentează în opera sa tema locului din perspectiva locuirii omului pe pământ, în apropierea lucrurilor. Lucruri care facilitează, în adevărul lor, întâlnirile semnificative ale Umanului. Cât despre ființă, aceasta e accesibilă *Dasein*-ului și direct, ea fiind adăpostită de limbă. Mai precis, ființa ar putea fi sesizată în perimetrul deschiderii *Dasein*-ului întru lume. Apoi, în lume se poate realiza o deschidere suplimentară a unui „luminiș" (Lichtung) în care ființa apare luminând. Cu ocazia creării unei opere de artă sau, în alte împrejurări, de existență autentică, similar.

Noica se plasează excentric față de aceste teme existențialiste, neacordând o atenție specială ideii kantian-heideggeriene a deschiderii spre și raportării Dasein-ului la o lume. Pentru el, ființa se constituie progresiv, se înființează în lucruri, pornind de la o inițială absență de ființă la acest nivel.

Instanța lucrurilor, ce învăluie procesualitatea în-ființării ca un fel de „pre-ființă", nu e comentată după parametrii lumii kantiano-heideggeriene, ci doar invocată, fără precizări. Golul de ființă în lucruri declanșează un dor de ființă, o năzuință aspirativă și astfel, „deschiderea unui drum" în direcția ființei. Iar prima secvență semnificativă a acestui drum de structurare ființială, se manifestă odată cu închiderea ce se conjugă cu deschiderea menționată. Cuplul închidere/deschidere, ce asigură de la început un contur identitar, ar fi primul pas al călătoriei în-ființării, echivalat cu un „semen entis" plasat în lucruri.

În discursul său ontologic, Noica pleacă de la formularea că „ființa a făcut din lucruri un loc posibil al ei". Tema locului a fost dezvoltată, în perioada de împlinire a filosofiei grecești, de către Aristotel, mai ales în *Fizica* sa, în corelație cu lucrul corporal.

Modernitatea a fluidizat însă, treptat, corporalitatea reprezentării ființei, pe care o sugera substanța primă a lui

Chenar 8

Metafora deschiderii

Prin uzul său lingvistic expresia „a deschide" are o puternică și variată forţă sugestivă, preponderent spaţială. A deschide geamul, mai ales într-o cameră întunecoasă, permite privirii ambientale să străbată o „vedută" ce se poate întinde în depărtări, până la orizont. Pictura peisagistică a exploatat această șansă. La fel stau lucrurile atunci când se deschide o ușă spre exterior. În acest caz e de obicei proiectat un drum (în lumea cea largă) ce are un obiectiv și pretinde repere. Uneori drumul nu e „bine bătătorit" astfel încât călătorului îi revine sarcina de „a deschide un drum spre...". Expresia se folosește și în cunoaștere. Atunci când cineva „deschide o carte", el își aduce în față „o întreagă lume", ce poate fi și o lume fictivă sau abstractă, ştiinţifică. Deschiderea câte unui aparat mass-media, ca radioul, TV sau internetul, asigură accesul subiectului spre un nou univers informativ. Prin învăţătură omul își deschide mintea spre noi teritorii ale cunoașterii. Un maestru îţi poate deschide noi perspective, spre noi înţelesuri ale lumii. În anumite împrejurări, cineva „poate deschide o ședinţă" în care se dezbat diverse lucruri administrative, juridice sau politice. La terminarea acestora ședinţa va fi închisă, în urma unor concluzii sau sentinţe, care vor avea consecinţe. La fel, atunci când „se ridică" o problemă – sau „se pune", se deschide o problemă – soluţionarea ei înseamnă o închidere ce poartă cu ea un rezultat. Acest sens al cuplului deschidere/închidere a fost sugerat de Noica, la începutul **Ontologiei** sale, ca prim pas al fenomenologiei urcătoare a drumului spre fiinţă, spre înfiinţare, spre fiinţa ca fiinţă. Câștigul pe care-l aduce o bună deschidere e cel cultivat de educație, pentru a realiza „oameni deschiși la minte".

Revenind la drumul pe care cineva îl poate deschide – în pădure, în explorarea artistică, în ştiinţe, în filosofie – el se desfășoară în diverse „teritorii". Apoi, drumul poate ocaziona popasuri mai scurte sau mai lungi. Așezându-se pentru mai multă vreme într-un loc, omul poate face ordine în zona haotică a lumii în care a ajuns. Sau, un desiș de pădure poate fi curăţat astfel încât

să apară un „luminiș", în care animalele pot fi văzute cu claritate. Luminiș în care se poate construi o gospodărie, o așezare umană, care va „lumina" locul în variate moduri. Acesta e sensul cu care Heidegger folosește expresia de Lichtung. Iar, în cele din urmă, metafora peșterii a lui Platon folosește și ea simbolul deschiderii spre lumină.

Aristotel. Locul corporalităţii solide și bine delimitate e preluat acum de funcţionalitatea unui câmp pulsator; aspect pe care îl și are în vedere Noica. Formularea sa, că „locul fiinţei e în lucruri", nu trimite spre o localizare ca cea a unui obiect corporal aflat printre altele; sau în interiorul altui corp, ci la ceva de tipul unui eveniment, a unei situaţii, a unei probleme de rezolvat ce se ivește în cadrul unui context care, acum, e vag indicat prin instanţa lucrurilor. Dacă deschiderea, la care trimite Heidegger, ar putea fi exemplificată cu cea a unei ferestre ce dezvăluie un peisaj de contemplat, ontologia lui Noica sugerează deschiderea unui șantier de lucru, a unei expediţii în teritorii necunoscute sau a unui proiect de cercetare.

Scenariul devenirii întru fiinţă, ce se instituie prin „închiderea ce se deschide", are, pentru filosoful român, următoarele secvenţe, centrate de câmpul pulsator.

Cuplarea deschiderii cu o închidere, unitatea lor, trimite realul mai departe și oferă acel început de organizare pe linia căruia poate fi urmărită fiinţa în lucruri. Ea implică tensiune, distensiune, câmp; tensiunea aduce în joc contradicţia, iar distensiunea, identitatea. Fenomenologia fiinţei începe să se contureze astfel ca pulsaţie a fiinţei în lucruri. Ea dezvăluie apoi temporalitatea (internă și proprie), corelativă închiderii, precum și spaţialitatea, corelativă distensiei, iar ca pas următor, eterogenitatea determinaţiilor calitative. Moment

în care închiderea ce se deschide se transformă în limitaţie ce nu limitează. Determinaţiile (D) aduc în scenă instanţa individualului (I) și a generalului (G); iar buna cuplare a acestor trei termeni (IDG) va asigura devenirea întru fiinţă. De fapt, întru element. Întreg acest proces de constituire se realizează în jurul câmpului pulsator ce tinde să aibă o coerenţă, asigurată de o centralitate. Noica scrie:

> „Prin câmp, închiderea ce se deschide iese din indiferenţă. Acum, un centru sau o bipolaritate, sau măcar o matcă, se răspândește într-o difuziune ce tinde să fie controlată și în cadrul căreia fiecare punct, deși având o valoare diferită, reflectă totuși întregul câmpului. Ceva plasmatic stă să prindă întruchipare ca lucru și, în fiecare lucru, ființa își face încercarea cu modelul ei complet" (IDG).*

Locul din lucruri în care începe să se desfășoare fenomenologia ființei, structurarea ei, stă în umbra individualului. Faptul se precizează treptat și e subliniat odată cu prezentarea celei de a doua instanţe, a ființei în lucruri, care e patronată de element. Devenirea întru fiinţă din prima instanţă se realizează întru element, iar după ce își încheie fiinţarea, fiecare piere, „își dă duhul", în „elementul său". Elementele subsistente (dar nu existente), caracterizabile ca generaluri concrete, întreguri fără părţi și unităţi calitative, se definesc prin distribuţie indiviză. Ele se distribuie în oricâte individualuri fără să se împartă, căci categoria principală a elementului e Unul Multiplu. Astfel, din mediul exterior, elementul devine mediu interior, intim, al individualului. Individualurile asimilează, concentrează și apoi afirmă creator mediul lor specific, delimitându-se de acesta și centrându-se

* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Deveninrea întru ființă*, Ed. Ştiinţifică și Enciclopedică, București, 1998, p. 61.

prin intimitatea sinelui propriu. Polaritatea de tip închidere/deschidere, limitaţie/nelimitaţie capătă acum, la nivelul individualului marcat de determinaţii, forma interiorităţii centrate de sine, în raport cu exterioritatea. Dar, această exterioritate îi e individualului, în parte, familiară, constând din însăşi elementul său constitutiv, care, din mediul exterior, ce s-a distribuit în el şi care e reafirmat de el, ca mediu interior.

Introducerea individualului, în cuplajul său cu determinaţiile şi generalul, e încă un pas în depăşirea vagului pe care-l introduce localizarea fenomenologiei fiinţei în instanţa lucrurilor. În istoria speculaţiei filosofice individualul s-a impus odată cu substanţa primă a lui Aristotel. Apoi, în marginea individualului s-a desfăşurat dezbaterea individuaţiei din scolastică. Tot individualul stă în spatele dezvoltării, în modernitate, atât a conceptului de subiect conştient şi reflexiv, centrat de sinea sa, cât şi a obiectului delimitat, integrat în statistica inducţiei. Comentariile ontologice ale lui Noica (din prima parte a *Ontologiei*), privitoare la cuplul închidere/deschidere, limitaţie/nelimitaţie, exterior/interior, au în vedere polul individualului.

Când se apropie de zona fiinţei în ea însăşi, de tema deveninţei, individualul lui Noica se potenţează, printr-o conjuncţie aparte cu generalul (şi determinaţiile sale), într-un topos sau într-o instanţă ce va susţine generativitatea şi noul. Această perspectivă e dezvoltată de Noica în *Logic***a** sa.

În *Logica,* pe care Noica o publică după *Ontologie* – şi pe care o intitulează „*Logica lui Hermes*" –, filosoful îşi propune „să facă dreptate individualului". După ce identifică „situaţii şi câmpuri logice în real", el diferenţiază între logica tradiţională (a lui Ares), în care partea este automat subordonată întregului, şi o posibilă logică a interpretării (a lui Hermes), în care partea e, de fiecare dată, o interpretare a întregului. Iar uneori se ridică la puterea întregului, ca „holomer". Se au în vedere deci

acele părți, sau individualuri, care au în ele un fel de „sarcină electrică" care instituie „câmpuri logice" în plină tensiune: individualuri cu valoare de generaluri. Acești „holomeri" sunt germeni de ordine, *semina ordinis*, toposuri care participă la instituirea de noi ordini. Individualul se cere astfel scos de sub statistică, prin acceptarea unei funcții demiurgice la unele individual-generaluri privilegiate. Instanța astfel constituită reprezintă adevărate „unități sintetice" (în sens kantian) care „dezleagă" realul, deschizându-l întru nou. Raţiunea intervine nu ca asociere, ci ca „disociere", dinăuntrul lucrurilor, printr-un fel de dezlegare (ce e numită *krinamen*).

În Logica lui Hermes, Noica dezvoltă ideea holomerilor, printr-o doctrină a „mulţimilor secunde". Teoria mulţimilor din actuala matematică pleacă de la considerarea statistică a individualurilor, ca indiferente din punctul de vedere al determinațiilor și al valorilor lor. Dacă privim însă ontologic și nu matematic, există, susține Noica, în fiecare clasă, categorie sau specie, pe de o parte, indivizi uniformi, indiferenți pentru semnificația acesteia, și, pe de alta, indivizi cu semnificații aparte, care pot constitui o mulţime secundă. Filosoful exemplifică pentru început ideea prin diferența între mulţimea fulgilor de păpădie purtați de vânt în genere; și a celor ce fecundează; cea de a doua nu rămâne până la capăt în stare de colecție. În mulţimile secunde, formate din exemplare deosebite ale unei specii, pot apărea noi proprietăți, de așa natură, a variației biologice, încât pot constitui șansa sau promisiunea unei noi specii. Pe aceasta se bazează, în cele din urmă, doctrina evoluționistă a lui Darwin. În științele istoriei, teoria obișnuită a mulţimilor înregistrează orice manifestare; cea a mulţimilor secunde, doar evenimentele ce se ridică la puterea istoriei. În științele experimentale nu orice cercetare este concludentă, ci doar experimentul privilegiat. Mulţimile secunde se referă la

cazurile de excepţie ce instituie o regulă. În mulţimea obişnuită, partea (și individualul) fac parte din întreg. În cele secunde, partea și individualul privilegiat reprezintă întregul. Cele două tipuri de mulţimi s-ar articula totuși, din însăși perspectiva teoriei mulţimilor, prin faptul că cea de-a doua ar putea fi și ea considerată ca o mulţime, și anume, o mulţime cu un singur element. Se ajunge astfel la tradiţionala temă speculativă a *unului multiplu*.

Noica exemplifică dimensiunea acestui subiect prin felul în care Fichte dezvoltă propoziţia logică A=A, din perspectiva sensurilor ce derivă din expresia „eu sunt eu", obţinând astfel o tipică mulţime cu un singur element, dar a cărui înţeles nu e logico-matematic, ci ontologic: un Unu multiplu. Acesta însă, ca „unitate sintetică", nu doar se multiplică, ci se și diversifică, pornind de la sine. E invocată apoi monadologia lui Leibnitz, care culminează cu monada perfectă. Fiecare monadă este o oglindă a întregului. Dar se manifestă o tendinţă crescătoare de jos în sus, de la unităţi de elemente cu percepţie îngrădită spre unităţi de percepţie nelimitată. Astfel, se poate spune că întregul nu precede pur și simplu partea, ci „se face", purtat și reprezentat, exprimat continuu de părţi individuale. Teoria mulţimilor secunde este teoria trecerii mulţimii în sens.

Doctrina pe care Noica o dezvoltă, odată cu instanţa care implică holomerii, mulţimile secunde, mulţimile cu un singur element ce au valenţa unităţii-sintetice, umple un gol din Ontologie: cel dintre fiinţa care, în primul nivel, se împlinește prin devenirea întru fiinţă, și *devenința* din al doilea nivel al fiinţei (în ea însăși). Filosoful aruncă acum provocarea de a se studia noile aspecte ale *Unului multiplu*, ce apar astfel. Este vorba de o idee privitoare la generare, asupra căreia Noica revine mereu, din diverse incidenţe. În *Tratatul de ontologie,* în care e propusă o structură a fiinţei cu două nivele – fiinţa în

lucruri şi fiinţa în ea însăşi –, problema e introdusă în capitolul analizei elementelor, care sunt generaluri concrete subsistente etc., ce se distribuie indiviz în nenumărate individualuri. Dar elementele nu sunt pur şi simplu „date" (atemporal sau din eternitate). Ele se află sub condiţia generativităţii. Adică, sunt generate sub patronajul propriului lor element: devenința. Procesul are structura devenirii (hegeliene), adică, a naşterii într-o ordine sporitoare, întru nou, cu integrarea şi păstrarea a ceea ce deja s-a afirmat. Spre exemplificare se oferă elementele originare: câmpul electromagnetic pulsator şi emiţător de unde (şi tot ce e după modelul său); apoi viaţa, urmată de raţiune. Fiecare element originar generează la rândul său elemente subordonate, diversificându-se ierarhic, fără limite, după principiul generării de către Unu a multiplului şi a diversului. Dar, la o analiză mai atentă, Noica indică faptul că ceea ce apare în primă instanţă în aria elementelor nou generate este „ceva" ce „se desface" în determinaţii (D), individualuri (I) şi generaluri (G); ce doar apoi se conjugă. Procesul prezentat iniţial ca o cuplare a IDG pentru a constitui un model ce intră în devenirea întru fiinţă – întru element – ar fi precedat, într-o perspectivă ce e sugerată a fi apriorică şi fundamentatoare, de procesul disjuncţiei (pre) elementului în IDG. Noica face trimitere la Heraclit, sugerând că în textele acestuia s-ar găsi formularea: „Unu ce diferă întru sine".

În *Logica lui Hermes*, menţionatul proces generator însoţit de disociere, e comentat ca esenţă a judecăţii logice, fiind denumit *krinamen*. Prin *krinamen*, judecata logică desface „ceva" – probabil un real „electrizat", încărcat de potenţe şi adus în prim-plan de devenință – astfel încât, din nou, se etalează determinaţii, individualuri şi generaluri.

În *Modelul cultural european,* trimiterea explicită e la sintagma lui Kant, din *Critica raţiunii pure,* de „unitate sintetică".

Unitatea sintetică însoțește conștiința gânditoare a eului – a lui „eu gândesc". Ea diferă de unitatea de însumare pe care o pune în joc gândirea care generalizează inductiv. Unităţile sintetice sunt instanţe bogate fiinţial, sintetice prin ele însăși (și nu printr-o gândire totalizatoare). Ele sunt și capabile de generare. De fapt, de „desfacerea generatoare", întru multiplu și divers. Ceea ce gândirea logică și speculativă poate face, e să sesizeze unitatea sintetică și să participe creator la disocierea ei, generatoare de nou.

Zonele ontologice menţionate au drept condiţie de posibilitate instanţa fundamentatoare a deveninţei, pe care o și exprimă. Instanţă ce se anunţă ca topos al autogenerării fiinţiale întru nou, în perspectiva devenirii integratoare.

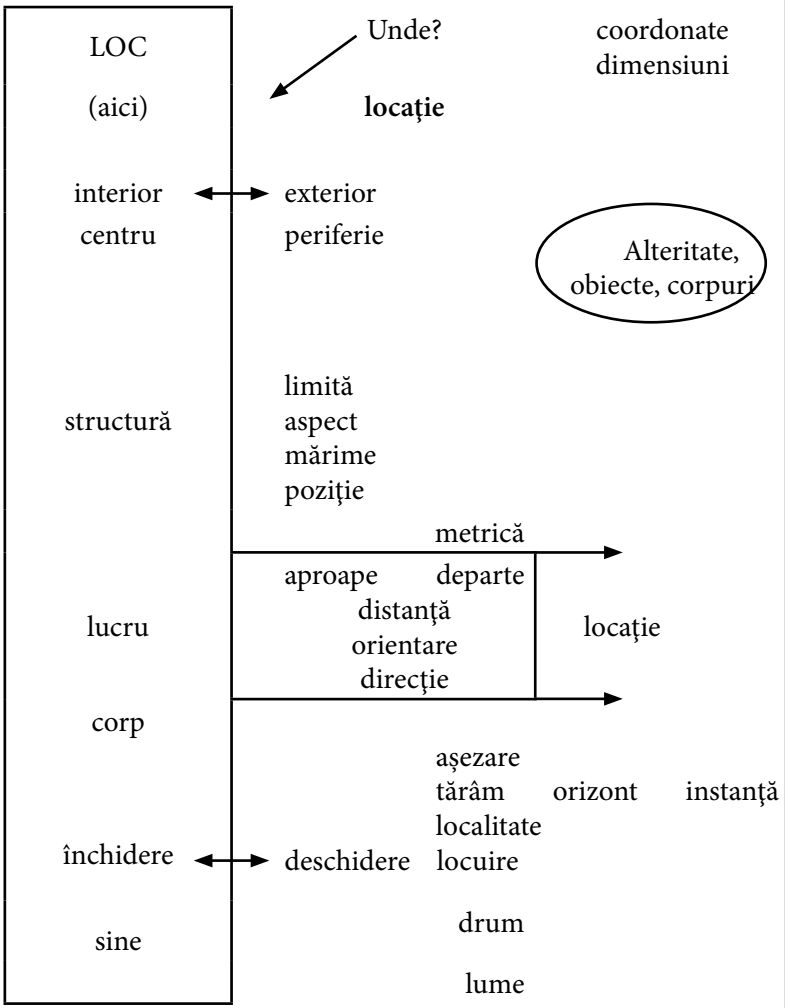
Pe scurt, Noica pleacă de la nivelul zero al fiinţei în lucruri – în acord cu semnificaţia pe care o degajă Heidegger expresiei „in", – și urmărește desfășurarea instructurării fiinţei întru deveninţa autogeneratoare, care mută întreaga problematică ontologică în instanţa fiinţei, în ea însăși. Demers pe care Heidegger nu îl mai urmează.

Noica face apel acum la Unu (neoplatonicean) pe care-l pune în spatele deveninţei, ce nu ar fi decât întruparea sa. Provocarea gândirii speculative a lui Noica obligă la reluarea întregului ciclu al meditaţiei filosofice tradiţionale.

La capătul prezentării acestei problematici, pe care Noica o introduce apelând la prepoziţii spaţial-ontologice – a-fi-în, întru, etc. –, merită să ne reîntoarcem la conceptul „deschiderii". S-a sugerat că, pentru Heidegger, deschiderea Dasein-ului spre lume ar putea fi comparată cu cea a unei ferestre prin care apare un peisaj de contemplat. Iar deschiderea lui Noica ar sugera angajarea pe un drum de călătorie, pentru explorarea unor teritorii insuficient cunoscute, sub aspiraţia unei noutăţi integrative.

Chenar 9

Teme spaţial-structurale ale ontologiei



Dezvoltând ultima metaforă, s-ar putea face, în continuare, observaţia că invocarea unei călătorii ar respecta parţial sensul analizei spaţiului pe care o face fizica tradiţională, de la Aristotel până în zilele noastre, prin studierea mişcării de deplasare (care implică, desigur, şi timpul). Mişcare ce permite localizarea în spaţiu.

Localizarea – sau locaţia, în termeni fizici – implică atât coordonatele unui spaţiu dat, cât şi direcţia deplasării; apoi, distanţele calculate după o anumită metrică prin care se stabileşte apropierea şi depărtarea. Dar mai ales referenţialul, locul considerat fix, reperul în raport cu care se evaluează toţi parametrii menţionaţi mai sus.

Tema şi problematica locului depăşesc însă parametrii fizici ai locaţiei. Deja Aristotel comenta locul în legătură cu corporalitatea lucrului, ca limită exterioară învăluitoare a acestuia. Apoi, dacă îl invocăm pe Eliade şi pătrunzătoarea sa analiză a ontologiei pe care o elaborează sacralitatea prefilosofică, se cere avut în vedere „locul de origine", cel în care „ceva" a luat fiinţă pentru prima dată, precum şi „locurile teofaniei", în care, pentru om, s-a manifestat transcendenţa sacrală, eveniment ce consfinţeşte locul respectiv ca unul special. Sunt, în lumea oamenilor, locuri special construite şi consacrate în care devine posibilă comunicarea cu instanţele supranaturale, zeeşti, ce fiinţează în tărâmuri superioare. Locuri cu valenţe de *axis mundis,* care străbat nivelele ontologice până în zona supremă.

Istoria popoarelor arhaice investeşte spaţiul înconjurător cu valenţe speciale, prin desfăşurarea unor ritualuri. Un popor migrator se poate opri la un moment dat din peregrinări, delimitând un teritoriu pe care îl investeşte cu valenţe de cosmos propriu, de patrie. Iar în centrul acesteia construieşte un oraş-capitală, în mijloc plasându-se palatul regal şi templul ce permite contactul cu zeul protector.

Neomogenitatea spațiului parcurs și locuit de omul tradițional, pe care o relevă și comentează Eliade, își găsește un reflex tardiv în modalitatea prin care ontologul Heidegger înțelege și analizează faptul de a locui. A locui este, pentru omul tradițional, un fapt solidar cu a construi și a cultiva – pământul, natura, umanitatea din el. Lumea umană se organizează concentric, pornind din intimitatea locuirii autentice a omului; locuire ce devine aproape similară cu „a fi". Lumea locuită de om nu e un spațiu omogen ce doar poate fi măsurat și care permite locația; ea este un teritoriu al convieţuirii, brăzdat de drumuri și localități, de apropierea intimității și îndepărtarea înstrăinării. E un domeniu, vegheat de rotația anotimpurilor și de semnele zeilor. Dar e și un univers impregnat de limbă.

Doar locuind temeinic, omul poate căuta temeinic noul.

Noica, în *Ontologia* sa, nu se aventurează însă în astfel de comentarii existențialiste urmărind fenomenologic drumul devenirii întru ființă, al înființării. În formularea sa: „Ființa a făcut din lucruri un loc posibil al său", expresia „loc" înseamnă totuși, în subsidiar, și plasarea într-un teritoriu ce poate fi locuit. O expresie potrivită pentru o astfel de zonă ontologico-spațială, ar putea fi cea de „tărâm". În sensul în care basmele vorbesc de trecerea voinicului dintr-un tărâm în altul; și nu doar de trecerea dintr-o țară în alta. E vorba acum de nivele ontologice diferite. Desfășurarea fenomenologică a devenirii întru ființă ce începe în tărâmul lucrurilor, se mută treptat în cel al subsistenței elementelor pentru a sălta apoi în tărâmul ființei ca ființă, reprezentată de devenință; fiind ulterior absorbită sau propulsată de orizontul *Unu*lui.

Dar, poate și mai adecvat decât tărâm, ar fi să se vorbească în acest context de „instanța lucrurilor", deoarece întregul proces al înființării presupune dezbatere și judecată. Ca într-o sală de judecată. Sau, ca în adâncimile judecării speculative ale filosofului.

Chenar 10

Loc, locaţie, drum, căutare

Aristotel a introdus spaţiul printre cele zece categorii caracterizându-l prin răspunsul la întrebarea: unde? Desigur, răspunsul este: („ceva" se află) „într-un anumit loc", într-un anumit moment dat. Odată cu această întrebare şi cu acest răspuns intră în scenă orientarea spaţială, direcţiile, distanţele. Faptul presupune un sistem de coordonate, de dimensiuni și un criteriu de referinţă, un „loc stabil", un centru, pornind de la care se proiectează și se străbate drumul până la „locul unde se află ceva". Mai intervine metrica și variatele probleme pe care un drum le ridică. În întreg acest proces un rol esenţial îl joacă locaţia, activitatea de localizare.

Procesul de locaţie presupune doi poli (două obiecte, mobiluri, stări, subiecte) ce se află în locuri diferite. Știinţa fizicii, mecanica – terestră, cosmică, subatomică – studiază relaţia dintre două entităţi ce se află în același spaţiu n-dimensionat (fiecare în locul său) și se deplasează, cu viteză determinabilă (probabilă sau presupusă) în anumite direcţii. Problema se poate pune și în sensul că unul dintre mobiluri e observatorul, iar celălalt e observatul (sau căutatul). O altă variantă e procesul de căutare de către un investigator a ceva într-o bază de date.

Un drum până la un anumit obiectiv sau loc – locaţie –, poate fi mai scurt sau mai lung, parcurs cu diverse mijloace și viteze, direct sau indirect, presărat cu dificultăţi sau obstacole. E posibilă pierderea direcţiei, renunţarea, descoperirea unei eventuale scurtături, ajutoare sau soluţii neașteptate etc.

Drumul spre un loc anume poate fi realizat, trăit, imaginat sau narat. Povestea, miturile, romanele, descriu astfel de drumuri desfășurate în plan narativ. Uneori obiectivul de atins presupune trecerea în „alt tărâm", într-o altă lume; din care se cere apoi revenit. Încercările, capcanele, apar frecvent.

Locaţia, în sensul identificării unui lucru (mobil, fapt, persoană) aflat între coordonatele unei lumi, poate avea ca obiectiv supravegherea sau urmărirea acestuia; mai de aproape sau de la distanţă. În acest scop, el poate fi „marcat" de către supraveghetori.

Spionajul se desfășoară în această arie problematică. Înregistrarea comportamentului unui obiect localizat se poate face și în scop științific.

Localizarea, ca identificarea a „ceva" ca fiind într-un anumit loc la un moment dat, se cere diferențiată de „locuirea" persistentă, care incumbă familiaritatea cu ambianța, cu mediul înconjurător.

Invocarea de către Noica a unei instanțe a lucrurilor pentru a dezbate proiectul înființării și călătoria spre îndepărtatul și misteriosul domeniu al ființei ca ființă, implică, desigur, și o temporalitate ontologică aparte. Despre aceasta poate fi vorba, însă, doar după ce se mai lămurește, cât de cât, aparentul divorț nicasian de transcendentalitatea kantiană.

ANEXA IV

În cartea *Ființă și timp* (1927) și în prima parte a gândirii sale, Heidegger acordă importanţă nu doar temporalităţii, ci și spaţialităţii, pe care o invocă mai ales prin metaforele locului și deschiderii, a intimităţii, a apropierii și a îndepărtării. După cum se știe, pentru filosoful german problematica fiinţei gravitează în jurul sesizării sale, manifestată prin modul de existenţă a *Dasein*-ului, întruchipat de omul obișnuit al vieţii cotidiene. Acesta se „deschide" – fapt indicat prin particula Da din Dasein – spre lume, prin situaţii, în cadrul existenţialului transcendental fundamental, *a-fi-în-lume*. *Dasein*-ul e astfel deschis spre fiinţările intramundane, spre sesizarea fiinţei fiinţărilor, în intimitatea carora el „locuiește" în lume. Ontologia are ca temă sesizarea adevărului fiinţei, ce se poate „arăta" (luminând) ca *aletheia,* în zone privilegiate ale lumii umane pregătite de gânditorii esenţiali. Se ajunge astfel la o altă metaforă de serie spaţială, cea a unui „luminiș" (Lichtung – în germană), similar cu o zonă ce poate fi degajată în interiorul unei păduri, permiţându-se luminii să pătrundă și pregătindu-se un teren prielnic locuirii. În limbajul metaforic al lui Heidegger, omul – *Dasein*-ul – ce există în lumea sa, se poate manifesta autentic creator prilejuind, de exemplu prin opera de artă, o deschidere a unei lumi secunde, care lasă să se întrevadă adevărul fiinţei.

Heidegger a revenit constant asupra locului și locuirii în opera sa târzie, subliniind variate înţelesuri ale acestei noţiuni, în lumea umană, pentru fiinţa care-și pune întrebarea asupra sensului fiinţei. Întrebându-se într-o conferinţă, *Ce este lucrul?,* filosoful consideră că în lumea oamenilor, prin lucru s-ar cere înţeles nu un obiect corporal spaţial impenetrabil, ci un loc de întâlnire și dezbatere a oamenilor, în intimitatea comuniunii lor. Locul corelat lucrului, ce introduce apropierea intimităţii, e, deci, o altă faţetă a acestei metafore spaţiale.

O direcţie constantă a meditaţiei heideggeriene este cea a locuirii oamenilor pe pământ, care se desfășoară construind și cultivând. În perioada conferinţei *Construire, locuire, gândire* (1951), filosoful înlocuise conceptul de *Dasein* cu cel de tetradă, compusă

Chenar 11

Loc și locuire

Heidegger remarcă în limba germană o înrudire semantică între exprimarea faptului de a fi (ich bin, du bist) și semantemul ce trimite la a locui și a construi (bauen), care se corelează și cu ideea de a cultiva. Pe de altă parte, Eliade, comentând simbolistica centrului, analizează documentele ce atestă ritualurile de instalare ale unei populații pentru a locui într-un teritoriu. Faptul necesită, de la început, instituirea unei localități (capitală) centrată de clădirile instituțiilor de cult și ale puterii. Un teritoriu locuit de oameni se constituie, pentru omul de după neolitic, dintr-un spațiu sustras haosului, ordonat, „cosmizant" și centrat de un topos central, de un „axis mundi" ce permite legătura cu transcendența. Omul culturilor primordial viețuiește pe pământ printr-o rețea de „locuri – localități", coordonate de un centru. Folosind jocul lingvistic ce se poate dezvolta pe tema locului și locuirii, se va face un scurt comentariu în această direcție.

O localitate este un loc în care locuiesc mai mulți locuitori, fiecare în locuința sa. În ea, se vor întâlni variate localuri și locuri speciale: pentru sediul administrației și justiției, pentru învățământ, locuri rău famate etc. Iar într-un loc mai mărginaș se află cimitirul, cu locurile sale de veci, în care sunt înmormântați localnicii. În centru e de obicei o biserică, un lăcaș de cult, de rugăciune. În apropiere poate fi o mănăstire construită pe locul unui eveniment miraculos. În localitate, localnicii ocupă fiecare un loc în sistemul ierarhiei publice. Iar cei care se îndrăgostesc, ocupă fiecare un loc în sufletul celuilalt. Cei ce conviețuiesc împreună împărtășesc o familiaritate, se simt aproape sufletește unii de alții, își cunosc intimitățile. Pe când persoanele oficiale, străinii, sunt departe de locurile intimității. În sfârșit, se poate spune că fiecare om conștient locuiește, cu întreaga sa subiectivitate, în propriul său corp. În trupul său însuflețit și spiritualizat.

Localitățile și locuințele oamenilor imită până la un punct cuiburile și vizuinele animalelor; înconjurate de un teritoriu cunoscut, unde acestea se adăpostesc și se înmulțesc, perpetuând

specia. Locuirea într-un loc anume e și mai evidentă la plante, ce se înrădăcinează adânc în pământ, la locul lor.

Pentru om, locurile și locuințele nu se rezumă însă la cele din spațiul fizic, al naturii. Eroii istorici și cei de ficțiune locuiesc în poveste, în narațiunea despre ei. Iar zeii și alte ființe supranaturale, își au și ei lăcașurile în anumite zone sau teritorii mitice, ale lumilor supranaturale. Aceste locuri și locuințe pe care le dimensionează logosul uman, se întrețes cu locurile și locuințele ambientale, pentru a constitui lumea oamenilor. Lume a vieții oamenilor, cu teritoriile și localitățile lor, cu locurile lor de muncă, de odihnă, de pelerinaj… Cu locuri neînchipuit de frumoase, sau cu locuri îngrozitoare.

din muritori (oamenii efectivi), pământ, cer (ambele interpretate metaforic, simbolic) și zei (care fac semne muritorilor). Dezbaterea se referă la construire și locuire. Heidegger relevă strânsa înrudire între conceptul de a locui și cel de a fi, înrudire pe care o sesizase deja în *Ființă și timp*.

El reia și dezvoltă acum aceste meditații. Etimologic, în vechea germană, cuvântul „buan", ce a devenit „bauen" (a construi) înseamnă a locui, în sens de a rămâne, a sălășlui. Semantemele germane „bauen, buan, bhu, beo" sunt variante ale expresiei „ich bin" (eu sunt). „Ich bin", „du bist" înseamnă același lucru cu „eu locuiesc", „tu locuiești". Adică felul în care eu și tu locuim înseamnă felul în care tu ești, eu sunt, felul în care noi oamenii suntem pe pământ. Vechiul cuvânt *bauen*, care spune că omul este în măsura în care locuiește, semnifică în același timp: a întreține, a îngriji, cu sensul de a cultiva ogorul, vița-de-vie etc. Construirea umană, apropiată fiind de cultivare, nu face decât să vegheze: și anume, asupra creșterii care-și poartă de la sine roadele. Nu locuim pentru că am construit, ci construim în măsura în care posedăm calitatea de locuitori. Natura umană rezidă în locuire, în sălășuirea muritorilor pe pământ, construind pentru a ocroti.

În plus, omul, ca păstor al ființei, locuiește împreună cu aceasta în limbă. Se argumentează astfel o formulare suplimentară și surprinzătoare: omul locuiește pe pământ „în mod poetic". Aceasta înseamnă că, în viziunea lui Heidegger, doar gânditorii și poeții esențiali au acces la adevărul ființei, pe care limba îl poartă și îl oferă omului. De fapt, care se oferă „Se dă" (Es gibt) omului în intimitatea ființei sale (Ereignis).

Prin tema locului și locuirii, înțelese într-un sens privilegiat, instanța spațialității se afirmă, alături de cea a temporalității, în centrul gândirii heideggeriene.

5. Epistemologie, transcendentalitate și devenință

Ontologia lui Noica, care are în centrul său devenința, se bazează în mare măsură pe tradiția filosofiei occidentale, începând de la Platon și până la Hegel. Totuși, filosoful român este în permanență atent și la datele oferite de progresul științelor, de viziunea schimbătoare asupra lumii pe care acestea o susțin. Noica nu a fost însă interesat de epistemologia ce s-a dezvoltat după Kant, de modalitățile prin care ea mediază problematica ontologiei prin intermediul teoriilor științifice și, în cele din urmă, de inserția epistemologiei în transcendentalitatea kantiană. De asemenea, el nu a acordat importanță nici articulării ontologiei cu viața cotidiană a omului, temă asupra căreia și-a îndreptat atenția, în secolul XX, fenomenologia, cu deosebire Husserl și Heidegger. Cele două orientări menționate, aparent divergente, nu pot fi totuși neglijate în comentarea ontologiei lui Noica, în cadrul triunghiului problematic ce derivă din Kant.

5.1. Ontologia tradiţională şi viaţa cotidiană

Heidegger comentează, în cartea *Fiinţă şi timp,* faptul că la nivelul vieţii cotidiene noi avem deja o înţelegere preconceptuală a fiinţei. Adică, suntem prin definiţie „deschişi" spre lume şi spre o comprehensiune a fiinţei. Această preînţelegere a fiinţei o putem întâlni nu doar în „propoziţiile ştiinţelor", ci şi în cea mai banală propoziţie pe care o rostim zilnic, folosind expresia „este". El scrie la începutul cărţii *Fiinţă şi timp:*

> „*Dasein*-ul se înţelege pe sine – într-un fel sau altul şi mai mult sau mai puţin explicit – în fiinţa sa. Acestei fiinţări îi e propriu faptul că – prin fiinţa şi cu fiinţa sa – această fiinţă îi este ei însăşi deschisă. Înţelegerea fiinţei este ea însăşi o determinaţie a fiinţării Dasein-ului. Privilegierea ontică a Dasein-ului constă în aceea că el este ontologic"*.

Elaborarea heideggeriană se înscrie în contextul analiticii Dasein-ului, adică a fiinţei umane capabilă să-şi pună problema semnificaţiei fiinţei. Analitică în mijlocul căreia se impune existenţialul fundamental *a-fi-în-lume*. Deschiderea spre lume, pe care o realizează intenţionalitatea, proiectul şi comprehensibilitatea, articulează sineitatea *Dasein*-ului cu fiinţările; cu fiinţa acestor fiinţări şi cu fiinţa ce i se relevă nemijlocit *Dasein*-ului cu această ocazie. Pornind de la menţionata deschidere, marii poeţi şi gânditorii esenţiali ar putea dezvolta meditaţia asupra fiinţei. Un rol fundamental îl joacă limba care este „gazda fiinţei". Într-un curs scris în perioada elaborării cărţii *Fiinţă şi timp,* Heidegger analizează cum în Grecia, în perioada ecloziunii şi maturării filosofiei, în

* Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 18.

contextul devalorizării mitului sacral și a progresului științelor, s-au revalorizat conceptual termeni lingvistici obișnuiți ca: *phisis*, *logos*, *eidos*, *morphé*, *ousia* ș.a.

Demersul heideggerian nu a avut niciun impact asupra lui Noica, care opiniază că problematica ființei se cere nu doar sesizată existențial, ci e nevoie să se decanteze o structură a ființei din lucruri. Or, acest demers cere să se facă apel la tabloul lumii așa cum ni-l relevă științele. Filosoful român pleacă însă doar de la rezultatele acestora, de la felul în care lumea apare în urma demersului acestora. Însă, științele sunt organizate și operează prin teorii științifice care la rândul lor se cer întemeiate.

Un alt filosof, care în secolul XX a acordat importanță vieții cotidiene, a fost fenomenologul Husserl.

Husserl elaborează chiar un nou concept, cel de „lume a vieții", „Lebenswelt", pentru a indica acel nivel bazal al existenței umane, de la care se poate porni pentru a realiza „punerea între paranteze" a lumii, necesară meditației asupra fundamentelor. Meditație sistematică ce e concepută în ideea coborârii până la un nivel esențial la care funcționează egoul transcendental și intersubiectivitatea transcendentală în calitate de garante ale adevărului asigurat. Demersul său este important, deoarece, spre deosebire de Heidegger, Husserl avea în vedere o practică științifică (instituționalizată). Practică ce asigură progresul acestei instanțe a științei prin care raționalitatea modernității Europei a schimbat înțelegerea lumii.

Liniile de forță ale *Lebenswelt*-ului lui Husserl se referă la Ego și Lume. Lumea apare și rămâne pentru subiectivitatea egoului (omului adult, normal, treaz) ca ceva dat dinainte, firesc și accesibil prin intuiție. O realitate pe care el o înțelege nemijlocit și în mijlocul căreia își dezvoltă proiectele finite. Lumea vieții e un fel de realitate deschisă, cu valoare de opinie, în care fuzionează toate lumile personale. În cadrul

Lebenswelt-ului se desfășoară praxisul cotidian: proiectele și atitudinile profesionale, viaţa de familie și de cetăţean, practica artei și a științei etc. Alături de instanţa praxisului cotidian se află însă și instanţa teoreticului ce include filosofia, logica, matematica, fizica. Savanţii, care cercetează în aceste domenii, se înscriu într-o „practică teoretică" care mută subiectul dincolo de domeniul opiniei ce primează în *Lebenswelt*. Husserl scrie în *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală:*

> „Există pentru om în lumea sa ambiantă tot felul de practici (praxis) și printre ele există această practică unică în felul său, istoric tardivă, practica teoretică. Ea are ca orice meserie metodele sale proprii, ea este arta teoriilor, a descoperirii și punerii în siguranţă a adevărului de un tip nou, sensul ideal, străin felului de a fi preștiinţific și care e cea a unei validităţi ultime, validitate totală."*

Atunci când activează în domeniul teoretic al științelor, al matematicii, dar mai ales al gândirii filosofice, oamenii sunt desprinși de viaţa cotidiană a eului empiric și ajung să cerceteze în zona pe care o dezvăluie egoul transcendental. Dar speculaţia filosofică asupra fundamentelor, la fel ca și ansamblul practicii teoretice, este imersată și ea în *Lebenswelt*-ul vieţii cotidiene de la care cercertătorul pleacă și în care se reîntoarce Husserl, scrie:

> „Stiinţa în genere este o prestaţie umană a unor oameni ce se găsesc ei înșiși dinainte în lume, lume a experienţei comune. Ea este o specie de prestaţie practică printre altele, orientată spre formaţiuni de spirit de un fel aparte, denumită teoretică. Ca orice practică, aceasta se articulează într-un mod propriu cu lumea experienţei sale de dinainte, e ordonată în raport cu această lume"**

---

* Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 201.

** *Ibidem*, p. 202.

Importanţa abordării lui Husserl constă în faptul că ea evocă cercetarea ştiinţifică înţeleasă ca practică socială alături de alte ştiinţe. Ca fenomenolog, el nu a fost preocupat de studierea propriu-zisă a teoriilor ştiinţifice în sensul epistemologiei, ci doar de fundamentul conceptual, categorial al matematicii şi logicii. Sugestia sa asupra practicii ştiinţifice, a practicii teoretice, ca fiind articulată cu ansamblul structurat al proiectelor şi cu viaţa cotidiană a cercetătorilor, prefigurează un înţeles al realizării şi al funcţionării teoriilor ştiinţifice pe care epistemologia l-a conturat doar spre sfârşitul secolului al XX-lea. Adică, după ce a ajuns să se vorbească despre paradigme ştiinţifice, despre istoria şi sociologia ştiinţei, despre importanţa logicii descoperirii, a aplicaţiilor tehnice etc. Astfel contextualizată, ştiinţa actuală, cu toate nivelele sale abstract structurale, este înţeleasă ca parte firească din realitatea existenţei umane. Fiinţările realităţii, aşa cum sunt ele mediate de ştiinţe, se articulează cu relevarea fiinţei de către existenţa cotidiană a *Dasein*-ului, sugerându-se şi o structură mediatoare, socio-istorică, practico-teoretică a antroposului. Pentru comparaţie cu abordarea lui Husserl poate fi menţionată viziunea epistemologului Stegmüller despre „ştiinţa unei ştiinţe", amintită de Ilie Pârvu în lucrarea *Teoria ştiinţifică:*

> „Obiectele ei primare sunt, simplu vorbind, grupuri de oameni – „comunităţile ştiinţifice" – angajate într-o activitate cooperativă care produce, printre alte lucruri, teorii ştinţifice. Comunităţile ştiinţifice au proprietăţi – legate probabil de genul produselor lor – care le diferenţiază în modalităţi interesante de alte grupuri sociale. Ele interacţionează în maniere specifice cu restul societăţii. De-a lungul timpului, ca rezultat al unor factori atât interni, cât şi externi, ele se nasc, se fragmentează, se unesc şi dispar. Produsele lor – teoriile ştiinţifice – se schimbă şi se dezvoltă în timp în modalităţi intim corelate cu obiectul teoriei ştiinţei. În măsura în care produsele comunităţilor

științifice au valoare pentru societate, teoria științei poate avea implicații pragmatice."*

Teoriile științifice și ființările realului, care sunt sesizate și evidențiate prin intermediul lor, se integrează astfel în existența globală a unei socio-culturi, a unei manifestări în istorie a omului, a antroposului. Neuitând acest lucru, se poate avea acum în vedere felul în care existența, ființările, se relevă ontologiei prin intermediul științei, al teoriilor științifice. Perspectivă care e comentată și în epistemologia contemporană.

* Ilie Pârvu, *Teoria științifică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 221.

5.2. Ontologia mediată epistemologic, prin limbajul teoriilor ştiinţifice

Epistemologia s-a impus ca o dimensiune filosofică în secolul al XX-lea în primul rând prin pozitivismul logic, reprezentat cel mai bine de Carnap. Lucrarea de referinţă a acestuia, *Construcţia logică a lumii* (*Logische Aufbau der Welt*), a apărut în acelaşi an cu *Fiinţă şi timp* a lui Heidegger, în 1929. Doctrina a pus iniţial accent pe analiza limbajului ştiinţei, pe diferenţa dintre propoziţiile analitice şi sintetice, pe rolul axiomelor şi datelor empirice în structura teoriilor ştiinţifice şi în discursul ontologic. Ilie Pârvu îl citează pe Quine care, în mijlocul secolul al XX-lea, comentează deja critic unele dintre axiomele pozitivismului logic:

> „Ideea mea este că limbajul obişnuit este incoerent, pe cât poate fi el de incoerent. Trebuie să recunoaştem această stare de fapt şi să recunoaştem că o ontologie precisă nu este implicată în limba obişnuită... Oamenii de ştiinţă şi filosofii interoghează şi construiesc un sistem cuprinzător al lumii, unul care este orientat referenţial, mai hotărât şi mai complex decât limbajul obişnuit. Problema ontologică nu este o cercetare a gândirii şi practicii comune, deşi este un produs al ei. Pentru cercetarea corectă a problemei ontologice este necesar recursul la o teorie cadru formulată şi construită explicit în contextul unui limbaj formalizat."*

În continuare se va schiţa abordarea ontologică din perspectiva epistemologiei, urmând analizele şi încercările filosofului român Ilie Pârvu, concretizate mai ales în lucrarea *Arhitectonica existenţei.*

---

* *Ibidem*, p. 122.

Empirismul logic din prima jumătate a secolului al XX-lea a propus iniţial o interpretare „standard" a teoriei ştiinţifice care presupune: a) o logică matematică; termeni nonologici din clasa vocabularului logic, de observaţie şi teoretic, care sunt interpretaţi ca referindu-se la obiecte fizice (sau la atributele lor) direct observabile; b) postulate teoretice ce se constituie în axiome; c) definiţii explicite ale termenilor. În tot acest sistem o importanţă de prim ordin îl joacă limbajul (limbajele) şi nivelul observaţional. În legătură cu acest model standard s-au desfăşurat o serie de dezbateri. De la început a fost clar că nivelul observaţional – al experienţelor, al culegerii de date observaţionale – e dependent de teorie. Iar între datele experienţei şi teorie se interpun o serie de teorii intermediare.

Teoria standard a empirismului logic a postulat iniţial o distincţie netă între cunoaşterea analitică, bazată pe analiza semnificaţiei conceptelor, şi cea sintetică, care rezultă din integrarea observaţiei sau a datelor experimentale. Dihotomia a fost ulterior relaxată de Quine care introduce şi ideea holistă a semnificaţiei ca alternativă la atomismul semantic. Nu se mai are în vedere verificabilitatea empirică la orice nivel, ci doar la periferia câmpului de forţe al teoriei. Holismul afirmă că propoziţiile ştiinţifice nu sunt vulnerabile separat faţă de observaţiile nefavorabile; căci doar împreună cu ansamblul teoretic ele îşi îndeplinesc consecinţele observaţionale. În final, Quine exprimă şi un punct de vedere ontologic, considerând că numai acele domenii de obiecte pot fi considerate ca având o bază de realitate, care beneficiază de individuaţie („no reality without identity"). Ontologia începe să fie considerată ca o parte a ştiinţei.

S-a impus apoi problema dezvoltării ştiinţei, a evoluţiei teoriilor ştiinţifice şi a creşterii cunoaşterii. Faptul aduce în discuţie noile teorii ştiinţifice care le înlocuiesc pe cele

vechi. Analiza acestui proces a condus spre mai multe interpretări. Popper a sugerat că o teorie ştiinţifică, după ce şi-a impus validitatea, nu mai beneficiază de pe urma datelor ce o confirmă. Creşterea cunoaşterii necesită falsificarea teoriei care e depăşită. Falsificare care, din punct de vedere evoluţionist, e inevitabilă, deoarece o teorie nouă o înlătură sau o integrează pe cea precedentă. În acest proces cercetarea ştiinţifică nu se mai supune unor reguli stricte. Pot să apară variate improvizaţii corelate contextelor ştiinţifice noi (*Feyerabend*).

Treptat a ieşit în relief şi conceptul istoric sociologic al ştiinţei care se afirmă mai ales prin doctrina paradigmelor ştiinţifice a lui Kuhn. Ştiinţa se perpetuează în interiorul unor comunităţi ştiinţifice care gândesc în anumite cadre generale, doctrinar-ideatice, susţinute de o paradigmă ştiinţifică centrală. Cadrele doctrinare întreţin anumite câmpuri teoretice care se pot schimba paradigmatic prin revoluţii ştiinţifice ce cuprind ansamblul unei ideologii. Este pus astfel un accent crescut asupra istoriei şi sociologiei ştiinţei. Prin paradigmă, Kuhn înţelege o realizare ştinţifică, ideatică, doctrinar remarcabilă, pe care o comunitate o recunoaşte, pentru un timp, drept bază a practicii ei. Paradigma conţine elemente filosofice, sociologice, pragmatice şi istorice, ireductibile la cele pur teoretice. Kuhn distinge un stadiu pre-paradigmatic urmat de maturizarea deplină a unei teorii, care promovează noi domenii ale disciplinei, un nou tip de cercetare şi de profesionişti. Cercetarea întreţine acum un set de probleme – puzzle. Fapte vechi sunt investite cu noi semnificaţii, se manifestă interes pentru noi domenii de fapte. Revoluţiile ştiinţifice sunt acele perioade de dezvoltare necumulativă în care paradigma mai veche este înlocuită, integral sau parţial, cu o nouă paradigmă, incomensurabilă cu prima. Se instituie astfel o nouă concepţie

despre lume, sprijinită de noua paradigmă care asigură, pentru o perioadă de timp, stabilitatea unor cadre de scienţificitate.

Ideea paradigmelor ştiinţifice introduce o serie de parametri extra-teoretici în orientarea şi dezvoltarea ştiinţelor, a cunoaşterii umane raţionale. O reorganizare a strategiei cunoaşterii s-a realizat însă în a doua jumătate a secolului al XX-lea din însăşi perspectiva instanţei teoreticului. E vorba de apariţia teoriilor structural-abstracte care pun accentul pe generativitatea teoriilor privitoare la lume şi pe înţelegerea lumii ca desfăşurându-se generativ, evoluţionist. Prin această abordare, însăşi înţelegerea ontologiei, a realităţii lumii, se modifică. Şi, în mod surprinzător, ideea *devenirţei* lui Noica apare în prim-plan.

5.3. Teoriile structural abstracte și generativitatea

În numeroase discipline ştiinţifice mature, aflate în faza postparadigmatică, s-au dezvoltat, în ultimele decenii, programe de reconstrucţie logică care au condus la un nivel de teoretizare aparte, constituind cadrul tematic al unor ample programe de cercetare, ce domină cunoașterea științifică actuală. Exemple de teoretizare abstract structurală ar fi, după I. Pârvu: teoria modelelor din logică, cea a fizicii cuantice, a gramaticii generative, teoria evoluţiei ș.a. E vorba, în toate aceste cazuri, de două nivele. Pe de o parte, se constituie un nivel nuclear al modelelor (definite *set teoretic*) prin care se determină tipurile de ingredienţi fundamentali, legile fundamentale, constrângerile generale, care asigură „competenţa" teoriei. Pe de altă parte, se configurează o mulţime deschisă de aplicaţii intenţionale, de ipoteze empirice ce pot fi asociate temei structurale.

Proiectul ontologic îl constituie modelele potenţiale ale teoriei, ansamblul ei de potenţialităţi, care stabilesc clasa de entităţi ce pot reprezenta candidaţi pentru satisfacerea nucleului teoriei. Se cere subliniat că relaţia dintre nucleul set teoretic al teoriilor structurale abstracte și mulţimea aplicaţiilor intenţionale este unul generativ. Faptul se referă atât la direcţia intenţională de aplicație, cât și la entităţile avute în vedere. Acestea nu sunt presupuse ca fiind gata făcute și prezente undeva, trebuind doar descoperite. Ele sunt corelate proiectului de cercetare, care are în vedere, în primul rând, ceea ce e posibil. După Hare, entităţile vizate de astfel de teorii pot fi corelate unor experienţe determinate, unor experienţe posibile sau chiar dincolo de experienţă. În teoretizarea structural-abstractă

predominent și esențial este nucleul modelelor abstracte, iar proiectele unor teorii pot fi dezvoltate fără obsesia de a găsi neapărat și imediat entități extrateoretice care să le confirme experiențial. Conceptul de obiect al experienței este, în mare măsură, circumscris de sensul kantian transcendental al obiectualității. Între posibil și real se desfășoară un continuum.

Punctul de plecare, cel al modelelor abstracte, este în esență matematic și nu logic. În proiectul kantian, subliniază I. Pârvu, transcendentalismul categoriilor se plasează la un nivel mai profund decât cel al logicii clasice care derivă din desfășurarea propozițională lingvistică a logosului. Matematica precede în profunzime, onto-gnoseologic, logicul. Preeminența matematicului și a posibilului este o caracteristică de bază a teoretizării structural generative și a realității la care aceasta se referă.

Generativitatea, care este aspectul esențial al competenței pe care o asigură rețeaua de modele din nucleul teoriilor abstracte și pe baza căreia se dezvoltă multitudinea de aplicații intenționale în teorii derivate, s-ar regăsi deja, sugerează I. Pârvu, în nucleul categorial al *Criticii rațiunii pure*. Epistemologul român interpretează lucrarea lui Kant ca un prototip al teoriilor abstract structurale. Pe de altă parte, generativitatea se impune major și în domeniile de știință cu grad înalt de formalizare în care acest tip de teorii s-a impus. Dintre acestea nu lipsesc gramaticile generative și evoluționismul. Știința ultimelor două secole a „descoperit" tot mai pregnant o realitate în devenire, fie că e vorba de lumea vieții, de antropogeneza și istoria omului, de dinamismul teoriilor științifice sau de evoluția cosmosului. Astfel, generativitatea și evoluția apar ca fiind caracteristice atât instanței ce teoretizează, cât și lumii pe care teoriile o au în vedere. Ontologia lui Noica, centrată pe devenire, *devenință*, pare a fi tot mai actuală.

Ideea autogenerativităţii, care e sugestivă şi la nivelul fizicii cuantice abstracte, a vidului cuantic, apare ca aplicabilă, prin intermediul teoretizării abstract-structural, oricărui sistem auto consistent şi autoreproductiv, de orice fel ar fi şi oriunde ar exista, sau ar putea să existe, în univers.

Cunoaşterea ştiinţifică, aşa cum evoluează ea în perioada raţionalităţii postkantiene, se întreţese şi se potenţează reciproc cu elaborările filosofiei epistemologice, conducând spre o anumită reconfigurare conceptuală a ontologiei. Ontologie care nu se mai bazează acum, în tradiţie heideggeriană, doar pe deschiderea faţă de lume şi pe receptarea fiinţei fiinţărilor în cadrul vieţii cotidiene, la nivelul simţului comun, ci care are în vedere o realitate la care se ajunge mediat, prin ştiinţe, prin raţionalitatea ce susţine ştiinţele generative. Raţionalitate ce se remodelează în urma rezultatelor aplicării sale cognitive la încercarea de a cunoaşte şi înţelege lumea ca totalitate.

I. Pârvu propune, în *Arhitectura existenţei,* un model ontologic structural-generativ ce se apropie mult de deveninţa lui Noica.

5.4. Ontologia structural generativă

Ontologia structural generativă a lui I. Pârvu se constituie printr-un proces reflexiv de extrapolare filosofică a experienţei ştiinţei structurale, prin convertirea la nivel categorial a modului de a gândi structural-generativ. Pornind de la ştiinţă, care abordează realitatea totdeauna sectorial, Pârvu trimite, ca referenţial pentru ontologie, spre „lumea ca totalitate". Conceptul de *lume* s-a impus după Kant, care o interpreta ca „totalitate a fenomenelor", mai ales prin fenomenologia lui Husserl şi Heidegger. În viziunea acestuia din urmă, lumea se manifestă de la început global prin existenţialul transcendental central al *Dasein*-ului, faptul-de-a-fi-în-lume. Lumea, susţinută de limbă, instituie însuşi orizontul ce face posibil accesul la fiinţări, motiv pentru care nu poate fi abordată pornind de la acestea. În consecinţă, nici de la ştiinţele ce studiază fiinţările. Pârvu încorporează însă ştiinţele, de fapt arhitectonica teoriilor ştiinţifice până la nivelul său cel mai înalt, în însăşi structura fiinţei umane, a desfăşurării raţiunii umane. Prin implicarea raţionalităţii teoretizării ştiinţifice, e implicat, deci, şi *Dasein*-ul (în limbaj heideggerian). Şi e asimilată perspectiva acestuia faţă de lume. Adică, comprehensiunea lumii de către omul raţionalităţii ştiinţifice.

La celălalt pol, din perspectiva ştiinţelor particulare, înţelegerea fiinţărilor, a entităţilor lumii, s-a tot mutat, treptat, de la cea de substrat purtător al determinaţiilor spre cea de entităţi dotate cu puteri, cu capacităţi de relaţionare şi geneză, spre câmpuri ce pot expanda pulsatil etc. În sfârşit, ştiinţa structural-generativă abstractă, în perspectiva căreia autorul

se plasează, trimite explicit nu spre entități sau obiecte, ci spre pattern-uri funcţionale. Sau, formulează Pârvu, spre „invarianţi categoriali autogenerativi", aflaţi la un nivel destul de profund ontologic pentru a reprezenta și caracteriza existenţa ca totalitate. Odată cu astfel de „invarianţi categoriali autogenerativi", lumea, existenţa ca totalitate, este comentată în ceea ce ea are esenţial ontologic. Deci, la un nivel „elementar" și reprezentativ al ei. Instanţa funcţională a elementarului, matricea categorială a fiinţei generatoare a fiinţărilor, e caracterizată acum, *ab initio*, prin potenţialul său augenerativ. Similitudinea cu *devenința* lui Noica e surprinzătoare. Mai ales că, din această perspectivă, posibilul e integrat în real. Iar entitățile abstracte nu sunt un efect secundar al demersului cognitiv, ci o parte componentă a gramaticii generative a structurilor de bază ale lumii.

Merită atenţie accentul care e pus nu doar pe autogenerarea structurilor categoriale, care – în calitate de „cărămizi funcţionale" – generează pattern-urile regulate și fenomenele lumii, ci și pe similitudinea lor cu „gramaticile generative". Gramatici ce pot da naștere, prin competenţa lor, unor multiple limbaje ce permit aserţiuni valide despre realitate. Această analogie sugerează preluarea acelei tradiții a metafizicii care implică, în ontologie, și logosul. Dar, după cum se știe, conceptul tradiţional de logos acoperă nu doar pe cel de limbă și logică, ci include și noţiunea de ordine (ierarhică) și pe cea de sinteză. Structurile de ordine sunt acum explicit incluse în demersul ontologic, îngemănate însă cu autogenerativitatea. În elaborarea lui I. Pârvu, acest aspect apare și prin preferinţa pentru concepţia lui D. Bohm, privitoare la ordinea înfășurată, „holonouvement" și „plenitudinea lumii". Într-o aplicaţie a modelului său ontologic la realitatea fizică, ţintită pe teoria structural abstract a mecanicii cuantice, autorul subliniază patru idei centrale:

– *Realitatea potenţială*. Din perspectiva teoriei cuantice, realitatea „elementară" apare esenţialmente ca o lume de virtualităţi. În lumina realismului structural pe care-l propune autorul, atât actualitatea, cât şi potenţialitatea au statut ontologic deplin; posibilul nu se mai identifică cu „non existent objects". Nivelul ontologic al potenţialului este cel al competenţei din cadrul existenţei structurilor generatoare, al matricilor constitutive şi al condiţiilor devenirii.

– *Integralitatea şi ordinea implicită*. Potenţialitatea însăşi e concepută în termenii unei organizări dinamice, nedespărţită de obiectele individuale. O ordine totală e conţinută de fiecare regiune a spaţiului şi a timpului. Actualitatea e o determinare relativă la un nivel al „segmentării" întregului dinamic „auto-organizat". Este respinsă ideea unui nivel „ultim" al existenţei.

– *Realitatea ca proces creativ*. Existenţa este procesualitate. Entităţile permanente sunt de fapt nuclee de organizare şi generare, iar obiectele devin „forme derivate". Integralitatea (totalitatea) şi procesualitatea, cele două dimensiuni fundamentale ale realităţii fizice, se unifică şi se justifică reciproc.

– *Autogenerativitatea*, implicând autoorganizarea şi infinitudinea. Aceste caracteristici dezvoltă ideea de procesualitate, dar se leagă strâns şi de cea de potenţialitate, ca parte integrantă a realităţii, în calitatea ei de competenţă. Iar ordinea implicită asigură o structură internă realităţii, ca întreg şi ca manifestare locală.

În concluzie, perspectiva ontologică, pe care o propune I. Pârvu, pornind de la bilanţul epistemologic al teoretizării structural abstracte şi bazându-se pe transcendentalitatea

kantiană, plasează, la nivelul bazal și elementar al lumii ca totalitate, „matrici categoriale autogenerative". De aceea, merită reamintit modelul ontologic nicasian centrat pe *devenință*; și, comentate pe scurt, cele două abordări: transcendentalitatea kantiană și fenomenologia.

5.5. Devenința lui Noica, transcendența și transcendentalitatea, în perspectiva lui Unu

Ceea ce e caracteristic ontologiei lui Noica e elaborarea ei sistematică, cu prezentarea succesiunii unor nivele ontologice tot mai complexe, după modelul *Logicii* lui Hegel. Categoriile estetice ale spațio-temporalității se schițează de la începutul acestui drum, marcat, de la un capăt la altul, de pulsația expandantă, dar și structurantă a devenirii întru ființă. În centrul problematicii ființei din real (din lucruri) ar sta, deci, așa cum s-a precizat de la început, modelul reușitei conjuncției dintre individual (I), general (G) și determinații (D). Cuplajul acestora declanșează propriu-zisa devenire întru ființă, sub patronajul instanței subsistente a elementului. Categoria specifică a acestuia din urmă ar fi *Unu multiplu*. Devenirea se răsfrânge și asupra instanței elementelor, ca un element special: *devenința*. În spatele devenirii stă *Unu*, care se exprimă în ea ca într-o unică replică.

Devenința lui Noica se află astfel plasată între zona de realitate efectivă a ființei din lucruri, ce se împlinește sporitor întru nou, și cea a idealității ființei ca ființă. E o zonă de autogenerativitate, garantată de *Unu*, care exprimă devenirea evolutivă a însăși elementelor, inclusiv a celor originare: *phisis* (câmp electromagnetic pulsatil), viață și rațiune umană.

Devenința lui Noica se degajă în contextul unei elaborări ce ține cont de structura ierarhică a lumii (realului) așa cum a fost ea edificată de metafizica tradițională, cu ochii ațintiți spre transcendența neoplatonică; și care, în final, a explodat în devenirea hegeliană. Dar Noica nu acordă o atenție suficientă

transcendentalităţii kantiene. Adică, condiţiilor de posibilitate ale autogenerativităţii. Poate, plasarea cea mai firească a *devenirţei* ar fi tocmai între tradiţionala transcendenţă şi mai noua transcendentalitate, în zona în care creativitatea şi instaurarea noului devin posibile. O astfel de plasare s-ar articula firesc cu vechile speculaţii ale lui Proclus şi Damascius, privitoare la „nimicul creator" din zona Unului. Însă, înţeles şi comentat astfel încât să acopere şi zona de emergenţă a transcendentalităţii.

Demersul ontologic al lui I. Pârvu, dincolo de rezultatele conceptuale la care ajunge şi pe care le propune ca „model structural generativ" al fiinţei, poate fi considerat important şi deoarece, pe urmele transcendentalităţii lui Kant, atrage atenţia asupra implicării raţiunii, a fiinţei raţionale a omului exprimată prin teoriile ştiinţifice, în circumscrierea problematicii ontologice. Pârvu are în vedere *Critica raţiunii pure* a lui Kant, înţeleasă ca un suprem model de teoretizare structural generativă, ca prototipul teoriilor ştiinţifice structural generative cu care poate face corp comun. Raţionalitatea umană capătă un nou înţeles, ea urmând a fi studiată – reflexiv, desigur – la fel cum epistemologia studiază teoriile ştiinţifice efective. Şi astfel omul, (*Dasein*-ul uman), prin dimensiunea sa teoretic raţională, e implicat în accesul la abordarea şi înţelegerea nu numai a fiinţărilor, dar şi a fiinţei. E o altă modalitate de a discuta tema heideggeriană a structurii de fiinţă a *Dasein*-ului, care are acces, prin însăşi fiinţa sa, la problematica fiinţei. Implicaţia reflexivă ar rezulta şi din aceea că, aria ştiinţelor – a temelor ştiinţifice –, pe care le-a dezvoltat omul, vizează însăşi propria-i existenţă. Şi nu doar în sensul psihologiei, sociologiei, limbajului, culturii, istoriei, antropogenezei, istoriei religiilor şi filosofiei etc., ci şi prin faptul că, din perspectivă transcendentală, teoretizarea practicată de ştiinţe şi cea practicată de speculaţia filosofică

ajung să se întreţese până la indistincţie. Filosofia e, astfel, încorporată în câmpul lărgit al științelor. Cercetarea empirică apare doar ca un capăt al acestui teritoriu, celălalt fiind însăși speculaţia raţională, filosofică, a omului, înrădăcinată în transcendentalitate. Transcendentalitate spre care se deschide și pe care o preia, afirmând-o.

Comentariul critic al transcendentalităţii kantiene e important în cadrul acestei interpretări, tocmai pentru că trimite dincolo de ceea ce filosoful din Königsberg susţine și afirmă: caracterul finit al raţiunii umane ce se raportează doar la fenomene (la instanţa lucrului în sine nu ar avea acces decât o raţiune creatoare, infinită). I. Pârvu insistă asupra caracterului generativ al nucleului categorial-sintetic din *Critica raţiunii pure,* similar cu nucleul categorial ce constă din reţeaua de modele a teoriilor abstract structurale. Dar, prin transcendentalitate, categoriile kantiene au valenţe generative, distingându-se de tradiţionalele categorii aristoteliene care, în esenţă, erau atributive, determinative pentru un subiect–substrat. Logica transcendentală este, în esenţa ei, generativă, apărând ca o condiţie de posibilitate a logicii tradiţionale, aceasta din urmă fiind corelată, în primul rând, limbajului descriptiv, narativ, interpretativ. Prin transcendentalitatea cotegoriilor – care sunt operatori fundaţionali – se instituie în același timp condiţiile de posibilitate ale obiectului cunoașterii, precum și accesul la determinaţiile sale. În perspectiva constituirii, în primă instant, se manifestă categoriile ma-tematice, fapt ce asigură o primordialitate ontologică matematicului. De abia a doua grupă de categorii determină obiectul experienţei, din perspectiva temeiului cauzal și al caracterizării statutului modal.

Dată fiind caracteristica generativ–constitutivă a transcendentalităţii din care omul se împărtășește, el e inevitabil „conectat", „deschis" spre această generativitate fiinţială. Sau,

cum formula Heidegger: în intimitatea ființei *Dasein*-ului, (Ereignis) „se dă" (es gibt) în permanență ființă și timp. Dar această ofertă ființială se petrece sub semnul posibilului, al condițiilor de posibilitate.

Posibilitatea, ca și categorie logică modală, poate fi corelată cu tradiționala potență a lui Aristotel. Dar semnificația ei este în cu totul alt plan. Sau, funcția sa nu vizează atât instanța ontică propriu-zisă a „celor ce sunt", cât procesul de ajungere la asertivitatea „prezenței" ființiale. Adică, cadrul în care se plasează generativitatea a ceea ce ajunge să fie, sau ar putea să ajungă a fi. În „spiritul" *Criticii rațiunii pure* și a unei ontologii articulate cu teoretizarea structural generativă, trimiterea ar fi deci la matrici categoriale autogeneratoare. Matrici care urcă dinspre zona posibilului matematic al transcendentalității atât în direcția rațiunii cunoscătoare, cât și în cea a ființărilor lumii ce se manifestă în fenomene. A dezvolta teorii – mai ales teorii din grupajul celor structural abstracte – este o activitate a intelectului uman (supervizată de rațiune), care doar la unul din capetele sale își pune problema „facticității reale" a obiectului vizat. De aceea, din perspectiva desfășurării teoretizării într-un univers al posibilului și al fundării matematice, problema ontologică a ființei se pune altfel decât în cazul experienței spontane a vieții cotidiene care a dat profilul ontologiei tradiționale.

Cu alte cuvinte, prin teoretizarea abstractă și prin luarea în considerare a *Criticii rațiunii pure* ca prototip al unei astfel de teoretizări, ne plasăm, odată cu transcendentalitatea, într-un teritoriu de „dincolo de ființă". Adică a ființei înțeleasă în limbajul metafizicii tradiționale grecești ca *ousia* aristoteliană. Iar aceasta e tocmai problema pe care a ridicat-o neoplatonismul.

Privind retrospectiv în direcția speculației filosofice a modernității care a condus la transcendentalitatea kantiană, se

ignoră de obicei faptul că neoplatonismul și problematica sa nu au pierit odată cu absorbţia sa de către ontoteologia creștină în vremea scolasticii. Renașterea italiană, cea florentină cel puţin, abundă de neoplatonism. Ce e semnificativ, el e intricat acum cu alchimia și magia. Adică, cu o atitudine activă, de operare asupra realului; și nu doar de contemplare a sa. Dacă la Roger Bacon, alchimia face efectiv parte din programul său doctrinar, la Francisc Bacon, rolul omului de știinţă se reduce la „a aduce aproape, a pune în contact" elemente ale naturii, care interacţiunează apoi spontan, în cadrul experienţelor de laborator. Ceea ce e „dincolo de fiinţă" începe a fi acceptat ca „ceva ce vine de undeva". Ceva pe care omul experimentator îl întâmpină. Nu contemplaţia, ci întâmpinarea și gestionarea a ceea ce ar putea să se des-văluie, devine atitudinea faţă de „ceea ce (vine dinspre) dincolo de fiinţă".

Transcendenţa se mută astfel, treptat, în direcţia transcendentalităţii. Heidegger, preluând și dezvoltând ideea kantiană a lumii ca totalitate a fenomenelor, va comenta drumul *Dasein*-ului spre adevărul fiinţei, înţeles ca *aletheia*, ca des-implicare și lăsare să se manifeste (ceva), în lumina prezenţei.

Dacă-l invocăm pe Kant și transcendentalitatea raţiunii finite (a omului), dintr-o astfel de perspectivă, instanţa Principiului – a *Unu*lui, conform tradiţiei – poate fi plasată „dincolo de fiinţă" nu doar în direcţia transcendenţei, ci și în cea a transcendentalităţii. Adică, la nivelul instanţei de emergenţă a condiţiilor de posibilitate apriorice ale apercepţiei. Condiţiile de posibilitate ale „punerii" obiectului, nu sunt încă „fiinţa". Dar, dacă înţelegem transcendentalitatea ca generativitate a acestor condiţii de posibilitate constitutiv ma-tematice, ne apare în faţă o instanţă mult apropiată de cea a tradiţionalului *Unu* neoplatonician. Suntem de fapt în

Chenar 12

Transcendentalitatea în conjuncție cu transcendența

Transcendența

- Transcendența sacrală
- Transcendența Unului neoplatonicean
- Transcendența Dumnezeului creștin
- Transcendența ideii infinite la Kant
- Transcendența ca orizont al lumii la Heidegger

Unu

Bine

Kant

Transcendentalitate

Kant: Condiția de posibilitate a unității sintetice apriorice a matematicii și fizicii pure („eu gândesc").

Fundamentarea științelor matematizate

Rezultatele științelor

Epistemologia ca fundamentare a științelor

Husserl: Temeiul ce stă la baza fundamentelor gândirii științifice și filosofice a

eului și intersubiectivității apriorice

Heidegger: Condiția de posibilitate apriorică a existențialilor constituției de ființă a Dasein-ului și a lumii (în cadrul existențialului a-fi-în-lume)

libertatea în abisul transcendentalității

transcendentalitatea articulată cu transcendența Unului

afara zonei existenţei efective. Dar la izvoarele sale abisale şi în drum spre ea.*

Devenința ar fi un principiu generator al elementelor, care, ca „judecăţi sintetice obiective", sunt condiţiile de posibilitate ale fiinţării fiinţei. Însă acum principiul generator este lipsit de limite, prin comparaţie cu sensul în care fiinţa anticilor se împlinea prin limitaţie.** Principiul structural generativ al devenirii, care ar putea corespunde modelului structural-generativ al fiinţei invocat de I. Pârvu, are nevoie şi el, desigur, de o fundamentare. Trimiterea lui Noica este dincolo de *devenință*, spre *Unu*. Dar acum putem regândi *Unul* neoplatonician ca pe un „nimic preaplin de potenţe" – *ouden* la Proclus – ce nu e altceva decât condiţia de posibilitate a instanţei structural generative a fiinţei. Sau, a devenirii. *Unu*, din **Ontologia** lui Noica, își poate asuma, alături de transcendență, și dimensiunea transcendentalității.

* A se vedea Cap.1, Paragraful 1.2.

** *Idem.*

ANEXA V

Felul în care e pusă problema ființei de către I. Pârvu, prin implicarea științei, a arhitectonicii teoriilor științifice în frunte cu cele abstract structurale – și a rațiunii critice care le face posibile –, evidențiază o punte între ființa ființărilor intramundane și structura de ființă a omului ce filosofează, a *Dasein*-ului în termenii lui Heidegger, sau a ființei raționale finite, în formularea lui Kant. Ființa care are acces la instanța fenomenelor, prin experiența sensibilă. I. Pârvu, ca epistemolog, pariază, desigur, pe varianta kantiană. El se concentrează asupra studierii *Criticii rațiunii pure* pe care o asimilează unei teorii abstracte princeps. În acest sens, filosoful român identifică, în lucrarea lui Kant, cei doi poli ai teoriilor structural generative: pe de o parte, instanța coerentă a sistemului categorial, centrată de eul conștient („eu gândesc") și caracterizată definitoriu prin capacitatea sintetică apriorică pe care o evidențiază apercepția. Prin transcendentalitate, acest pol este și autogenerativ. Sistemul categorial se extinde apoi, prin schematism, spre modele ale obiectivității experienței (perceptive), a căror rezultat poate fi luat în dezbatere (dialectică) de instanța rațiunii. Acest al doilea pol ar corespunde proiectelor teoretice spre care se pot dezvolta teoriile abstracte.

I. Pârvu dezvoltă ideea menționată mai sus în cartea pe care a publicat-o după *Arhitectura existenței,* intitulată *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure.* Autorul insistă asupra faptului că, grupajul coerent al categoriilor, susținut de principiul suprem al unității sintetice apriorice a apercepției, poate fi considerat un nucleu teoretic, căruia transcendentalitatea îi asigură un statut autogenerativ. Estetica transcendentală, prin suportul spațio-temporal ce-l oferă intuiției din orice experiență, participă, desigur, și ea la constituirea acestuia. La fel ca și schematismul transcendental al imaginației, care, pe baza timpului, introduce o ordine metodologică limitativă în utilizarea de către rațiune a datelor sensibile. Dar, chiar la nivelul categoriilor, primele două grupaje, considerate constitutive, sunt numite „matematice". Celelalte două – ale relației și ale modalității – fiind etichetate ca „dinamice". Invocarea

matematicului constitutiv încă de la nivelul nucleului categorial generativ este considerată de autor ca semnificativă, în consonanţă cu teza fundaţional matematică a teoriilor abstract generative. Tot o viziune anticipativă a unei astfel de maniere de teoretizare e considerată și constituirea sintetic apriorică a obiectului, ca „punere" transcendentală a condiţiei de obiect al experienţei. „Analogiile experienţei", analizate de Kant în *Critica raţiunii pure,* ar putea fi corelate cu „modelele teoriei" din doctrina abstractă a teoriilor structurale. I. Pârvu consideră că dialectica transcendentală din *Critica raţiunii pure* poate fi interpretată cu un sens pozitiv, echivalent al construcţiei modelelor empirice în teoretizarea abstractă. Se subliniază, și la acest nivel, unde se trece de la analiza intelectului la cea a raţiunii, importanţa pe care o acordă Kant principiului unităţii. Intelectul e considerat ca facultate a regulilor, iar raţiunea ca facultate a principiilor. Pârvu îl citează pe Kant care scrie: „Dacă intelectul poate fi o facultate a unităţii fenomenelor cu ajutorul regulilor, raţiunea este facultatea unităţii regulilor intelectului sub principii".

Pârvu nu se oprește asupra acestei probleme a unităţii, deoarece urmărește tocmai direcţia opusă, cea a generativităţii. Totuși, el subliniază mereu că generarea diversului (teoriilor, de ex.) e posibilă doar prin reglementările care delimitează un cadru. Folosind o metaforă, I. Pârvu scrie:

> „În teoria «bicamerală» a raţiunii (a intelectului, camera inferioară și raţiunea în sens specific, camera superioară), raţiunea nu doar indică domeniul de jurisdicţie al intelectului, limitările lui («veto-ul» camerei superioare), dar are și o acţiune «legislativă», constructivă proprie; el oferă principiile organizării cercetării în cadrul programului teoretic, program în cadrul căruia numai se desfășoară structurile teoretice ale nucleului fundamental pentru a edifica treptat «domeniul de semnificaţie și aplicaţie» al matricei structurale a legităţii."*

Proiectul ontologic al cărţii *Critica raţiunii pure* e discutat de I. Pârvu separat, centrat pe acea parte a analiticii transcendentale a judecăţii, care se referă la distingerea tuturor obiectelor în fenomene

---

* Ilie Pârvu, *Posibilitatea existenţei*, Ed. Politeia – SNSPA, București, 2004.

și noumene și amfibolia conceptelor reflexiei. Indiferent de detaliile și nuanțele acestui text, problema ontologică care este acum ridicată poate fi privită și din perspectiva istoriei metafizicii, a conceptelor pe care ontologia le-a pus în joc de-a lungul timpului. Desigur, acestea se centrează în primul rând pe conceptele ce trimit la ființă, care în greaca veche derivau din flexiunile verbului a fi – *eimi* (*to on*, *ta onta*, *to ti esti*, *ousia*, *ontos on*, *panteleos on*).

În latina clasică și medieval, cu prelungiri în modernitatea Europei, s-au folosit termeni derivați din *res* și *ens* (*realitas*, *ens*, *entitas*, *esse essentia*); dar și expresii ca *existentia*. Termenii strict ontologici s-au corelat, în metafizică, cu mulți alții (e.g. în greacă: *eidos*, *energeia*, *dynamis*, *morfé*, *kategorein*, *hylé*, *nous*, *psiché*; în latină: intelect, rațiune, formă, act – actualitate, materie, substanță, subiect). Limbajul kantian reține câțiva dintre acești termeni (e.g. intelect, rațiune, categorii, idei, lucru), dar face uz mai ales la terminologia dezvoltată în modernitatea Europei, pe care o și consacrează: conștiință, eu, sine, subiectivitate, percepție, fenomen, apercepție, persoană. Marea noutate, din punct de vedere conceptual, o constituie însă termenul de transcendentalitate, care apare prin simetrie cu cel de transcendență.

La fel cum vechea transcendentalitate trimitea spre instanța lui *Unu*, nou născuta transcendentalitate nu putea avea în finalul ei altă instanță decât cea pe care se plasa tradiționalul *Unu* la Plotin, Platon și Parmenides.

Nu întâmplător finalul ontologiei lui Noica îl readuce în dezbatere pe *Unu*.

6. Origine, temporalitate și devenire
Unul transcendentalo-transcendent

Între vorbele înțelepciunii tradiționale se citează deseori tripla întrebare: Cine suntem? De unde venim? Încotro ne îndreptăm? Ontologia lui Noica se centrează pe ultima dintre ele. Ideea sa de bază este că ființa nu „este", ci „se face", apirată de o neliniște a devenirii. Ceea ce putem ști sigur, e că mergem spre ceva nou, printr-o continuă devenire supusă constant precarităților, într-o direcție împlinitoare. Iar dacă, în cele din urmă, împlinirea se realizează, ca un „caz tipic exemplar", ca un „holomer", faptul e tot întru neodihnă. Căci împlinirea deschide noi orizonturi spre a merge și mai departe.

Dar, de unde venim? De fapt, drumul în-ființării din ontologia lui Noica începe la marginea nimicului, ca un prea-gol de ființă din lucruri; ce se convertește într-un dor de ființă, în aspirație către ființă, constituire de ființă și apoi intrare în rost, în timpul rostitor. Începutul, aparent simplu, devine însă o problemă dificilă de îndată ce ne gândim că, pentru a se ivi o aspirație spre ființă, aceasta trebuie cumva să preexiste, cel puțin ca obiectiv, chiar dacă nu e clar formulat, la început ca temă posibil aspirativă. În plus, mai apare misteriosul „nou". Totul pulsează spre nou, spre și mai nou. Noica lasă la o parte, practic, orice nostalgie a originilor.

O altă vorbă de demult istorisea cum niște țărani, văzând pe câmp o broască țestoasă și neștiind ce e, l-au întrebat pe preot. Acesta, după ce a privit și a meditat îndelung, le-a răspuns: „Asta, fie e ceva, fie merge undeva". În spiritul acestei snoave,

ontologia lui Noica, pornind pe drumul investigării a „ce este ceea ce este", se apleacă îndelung, în permanenţă, asupra faptului că „acest ceva merge altundeva". Spre un rost, devenind mereu întru nou. Întru şi mai nou.

În cele din urmă, fiinţa este *devenință* autogeneratoare de nou, integratoare a drumului parcurs şi, din nou, deschiderea spre nou.

Odată cu *devenința* se evidenţiază una dintre virtuţile principale ale ontologiei lui Noica, aceea de a provoca gândirea speculativă actuală asupra unor probleme esenţiale. La fel cum *Unul* neoplatonicean, plasat dincolo de fiinţă, a sfidat meditaţia multă vreme prin aporiile ce le ridica, opera filosofului român mută accentual dinspre plenitudinea asertivă a fiinţei din tradiţia antică spre geneză, constituire şi metamorfoză fiinţială întru ceva sporitor.

Dar, pornind de unde? Şi, încotro?

Filosofia greacă, pe care Noica o plasa sub semnul fiinţei, pornea de la temei, de la *arhé*; şi afirma, iniţial, plenitudinea imobilă a fiinţei parmeneidene. Ea se împlinea apoi odată cu *ousia,* lui Aristotel, „spusă" prin categoriile limbajului asertiv, distribuite între individualitatea substanţei prime şi multiplicitatea generică a celei secunde. Regulile şi principiile *Organon*-ului asigurau funcţionarea logosului prin asertare propoziţională şi silogism, baze ale adevărului-corespodenţă. Ontologia Greciei clasice stă sub semnul unei certitudini sensibile, a ceea ce e vizibil şi palpabil, bine conformat prin edificarea formală, frumos, aşezat la locul său sub astrele eterne. Nostalgia acestei fiinţe o are Heidegger atunci când ne retrimite la cotidianul existenţei medii a vieţii persoanelor. Şi, mai departe, la grija pentru împreună-locuire, pentru cultivarea cu grijă a pământului, aici, sub cer, muritori atenţi la semnele zeilor, în mijlocul tetradei şi în apropierea

intimității (Ereignis) prin care „se dă" ființă și timp. Trăind în mod poetic.

Heidegger resimte totuși că epoca începută prin filosofia aurorară a presocraticilor, a înțelegerii ființei ca limitată prin împlinire formală, s-a încheiat. El subliniază că și în cotidian se insinuează nimicul, nimicnicia, pe care o introduce angoasa. Pentru greci, nimicul era sesizat ca absență a ordinii, ca haos și, ca fază intermediară, ca „încă neajungere la împlinire", ca „potența opusă actualizării". Mai era, desigur, nimicul superficialității și neautenticității rostirii sofiste, ca ne-ființă, ca *me on*.

Nici matematicile vremii greco-romane nu aveau în sânul lor nimicul, adică pe zero. Ontologia descoperită de greci, adică problematica ființei, se etala pe atunci, în primul rând, prin „ceea ce este". Chiar și eternitatea era aproape perceptibilă prin mișcare circular, prin zeitatea generativă ipostaziată în mișcătorul nemișcat. Întreaga problemă a originilor, tulburătoare și misterioasă, pe care Eliade ne-o arată ca dominând toate mitologiile sacrale de dinaintea filosofiei, e plasată acum la periferie. La fel și viitorul. Problema esențială este faptul că „broasca țestoasă este". Însă faptul că ea merge spre ceva, spre care aleargă în paralel și Achile cel iute de picior, este discutabil. Faptul că ființa se duce undeva, nu avea demnitate filosofică majoră.

Heidegger se lasă fascinat de reactualizarea acestei viziuni asupra ființei, reproblematizată prin transcendentalismul kantian. Spre deosebire de filosoful german, care lasă multe semne de întrebare deschise, Noica se va concentra pe devenire.

Ne vom opri, mai întâi, asupra ființei heideggeriene. În conferința *Despre esența temeiului,* ținută după apariția cărții *Ființă și timp,* Heidegger aduce în discuție începutul presocratic al filosofiei grecești prin tema *arhé*-ului, a principiului, a temeiului ultim, baza și cauzalitatea fundamentală a ceea ce este.

După împlinirea gândirii speculative a Antichităţii, prin Platon şi Aristotel (şi după aporetica misterioasă a neoplatonismului), intervine în gândirea occidentală episodul creştinismului care pune creaţia a tot ce este pe seama Dumnezeului unic atotputernic. Dumnezeu personal, angajat în istorie, dar care a creat lumea din nimic, prin decrete divine. Filosofia modernităţii reia problema temeiului din perspectiva adevărului, înţeles ca şi corespondenţa dintre propoziţii şi realitate (natură), odată cu formularea principiului raţiunii suficiente de către Leibnitz. Demersul se realizează în contextul înţelegerii lumii prin optica polarizării subiect-obiect. Din sinteza kantiană, Heidegger reţine, alături de transcendentalitate, mai ales ideea de lume, înţeleasă ca totalitate a fenomenelor la care omul poate avea acces. Refăcând istoria conceptului de lume, filosoful german integrează sensul acesteia în existenţialul aprioric central al *Dasein*-ului: faptul de-a-fi-în-lume.

Existenţialul a-fi-în-lume se constituie prin transcendenţa – instituită transcendental – a intenţionalităţii *Dasein*-ului, ce învăluie lumea ca un orizont. Iar fiinţările lumii, cu care *Dasein*-ul se află în intimitate, îşi pot deschide fiinţa proprie în apertura *Dasein*-ului spe lume. Esenţa temeiului, care e considerată a fi girată de libertate, se plasează la baza proiectării transcendentalo-transcendente a constituţiei de fiinţa a *Dasein*-ului. Temeiul presupune acum, în formularea lui Heidegger, trei elemente structurale: – dobândirea de teren ferm; – întreţeserea cu fiinţările ce „cotropesc" *Dasein*-ul; – întemeierea justificativă.

Filosofia lui Heidegger a fost etichetată ca existenţialism. Conceptul de existenţă s-a impus în epoca scolasticii prin polarizare cu posibilul esenţei. Ceea ce e existent se manifestă, are o prezenţă efectivă participând astfel la un prezent temporal. Ontologia lui Noica pune însă accent, în continuarea lui

Hegel, pe procesualitatea devenirii, a devenirii întru ființă. Și, consecutiv, pe gradele de ființă: pe blocări, neîmpliniri, eșecuri, rebuturi. Ființa existentă și împlinită, intrată în rost și rostitoare, e și ea doar un moment, o secvență dintr-o desfășurare.

Analizând spectral structura ființei, filosoful român identifică la extreme zone particulare. La capătul de la început întâlnim vastul și vagul teritoriu al lucrurilor și instanța în câte poate fi identificat câte un topos gol de ființă ce doar aspiră spre ființă. Zona și momentul acestui început apare ca unul al pre-ființei, ca un cadru sau un loc posibil pentru derularea ulterioară a fenomenologiei devenirii întru ființă. La celălalt capăt, ce se agregă în direcția ființei ca ființă circumscrisă prin *devenință* și *Unu*, întâlnim instanța elementelor care sunt subsistente și nu existente. Elemente care nu mai sunt lucruri și care dau, de fapt, consistență ființei din lucruri în rarele momente când aceasta se împlinește. Mai ales că împlinirea este ea însăși neliniștită. Intrarea în ordine, în rost, impune individualul-general al holomerului, rostitor, generator al multiplului și diversului. Împlinirea constă în neodihna explorării unor noi orizonturi. Pe întregul parcurs, conceptul de existență abia dacă e amintit.

Devenirea întru ființă se reduplică prin devenirea întru nou. Orizontul misterios al noului, pe care-l girează *Unu*, pare a lua la Noica locul *spiritului absolut* hegelian.

Cât privește tema prezentului și a prezenței, de care a făcut mult caz, în secolul XX, fenomenologia lui Husserl și a lui Heidegger, ea face parte din problematica temporalității. Noica ia în considerare tema timpului, dar o plasează la alt nivel decât acela care se centrează pe nemijlocitul prezenței fenomenale. În *Ontologie,* timpul e amintit la început, odată ce se constituie „câmpul pulsator" în urma unei închideri ce se deschide tensionat, iar apoi va fi amintit la capătul poveștii ființei în lucruri, când ea este un moment realizat prin devenire. Noica scrie:

„Devenirea e modalitatea matură a realului. (...) în devenire, timpul apare ca orizontul de manifestare al fiinţei. Dar mişcarea timpului nu o dă infinitul timpului, ci deschiderea nelimitată a devenirii."*

În sfârşit, timpul mai e invocat la nivelul fiinţei ca fiinţă, când e comentată *devenința*. Putem citi:

„Abia acum, la nivelul deveninței, se poate pune problema timpului, dincolo de temporalitate şi temporalităţile invocate. El este o curgere staţionară în orizontul unei deveniri staţionare: devenința. Dacă elementele erau fiinţe secunde, atunci elementul unic, devenința, este fiinţa, prin care la acest nivel timpul ar părea să o dezvăluie. Dar el nu dezvăluie cu adevărat, iar încercarea de a înţelege fiinţa prin timp, cea a lui Heidegger, a eşuat poate pentru că nu erau interpretate prin lumina devenirii. Fiinţa devenință este mai mult decât timp: e raţionalitate intimă a elementelor, în real posibilul ei."**

Iar puţin mai jos, în aceeaşi pagină:

„Acest ultim gând înţelegem a susţine: că elementele toate sunt modalităţi ale devenirii întru sine care e devenința. O raţiune intimă, cea a modelului ontologic, face ca elementul să fie în permanentă transienţă către întruchipări individuale atât reale cât şi posibile, de o parte, către ordini generale, real-posibile, de alta. Este raţiunea care face ca materia, viaţa, spiritul, înţelese ca elemente, să fie atât staţionare (faţă de realităţile de sub ele, sau ca un mişcător nemişcat, sau ca o „respiraţie a nemişcatului" cum spunea Plotin), cât şi în prefacere, ca aflându-se în devenire întru sine. Devenința este astfel în acelaşi timp o expresie a stării şi a procesului."***

---

* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru fiinţă*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 150.

** *Ibidem*, p. 221.

*** *Idem.*

Ființa–devenință a lui Noica este o provocare pentru gândirea speculativă la începutul unei noi ere a umanității. Filosoful român simte că acum se petrece o schimbare radicală a omului, comparabilă cu mutația din perioada Neoliticului, când el a devenit sedentar și cultivator, așezat într-o locuință stabilă, venerând zeii. În perioada ce a trecut de atunci a apărut, la un moment dat, și filosofia antică a ființei. Apoi, cea modernă a spiritului, încheiată prin idealismul german. Urmează epoca mașinilor. Și, în sfârșit, cea a vremii noastre pe care Noica o numește a „devenirii stimulate". Însăși problematica filosofică a ființei a apărut în cadrul desfășurării devenirii fenomenologiei spiritului. Iar felul în care ființa e înțeleasă se schimbă și el – „se petrece" – de-a lungul acestei deveniri sau istorii omenești.

Devenirea hegeliană, cu atât mai mult devenința lui Noica, are în vedere timpul dintr-o altă perspectivă decât succesiunea dintre trecut, prezent și viitor, pe care Aristotel o invoca în *Fizica* sa în corelație cu numărarea. De fapt, felul în care Aristotel pune problema timpului în tratatul său despre *Categorii,* prin întrebarea „când"?, evidențiază orientarea spre localizarea unui moment al mișcării, pe care în *Fizica* îl comentează prin „acum". Obiectivul mișcării, inclus în conceptul *entelehiei,* pune accent pe împlinirea formală care închide o procesualitate cu scop și nu pe viitorul ce se deschide spre nou. Viziunea aristotelică este inclusă de Kant în estetica transcendentală. Totuși, ceva mai devreme, Leibnitz sugerase o corelare a spațio-temporalității cu structurile de ordine: ca ordine a concomitenței și ordine a succesiunii. Dar, dacă însăși elementele unei structuri sunt considerate la rândul lor ca structuri de ordine, se impune ideea integrării. Ceea ce, în perspectivă spațială, apare ca și context; iar în perspectivă temporală se exprimă prin integrarea trecutului în structura prezentului. Hegel pledează, prin devenire, *aufhebung*, pentru

încorporarea trecutului, ce s-a afirmat la un moment dat plenar ca prezent, în structura noului prezent, care îl neagă și integrează în afirmarea ființei sale. Trecutul devine astfel un nivel calitativ intrinsec al constituției de ființă a rezultatului. Această viziune a fost dezvoltată de întreg evoluționismul științelor despre natură și om din secolele al XIX-lea și al XX-lea. Viața ia naștere pe fundalul ființialității fizico-chimice a naturii, a desfășurării elementelor, a *phisis*-ului, a forțelor, a constituenților și a legilor naturale. În cadrul vieții se produce o evoluție pe parcursul căreia ființele nou apărute integrează în constituția lor de ființă aspecte ale organizării ființelor predecesoare. Faptul devine evident prin studierea embriologiei. Astfel, Heakel a putut formula că: „ontogeneza reproduce filogeneza". Omul apare pe fundalul caracteristicilor autoreproducerii expandante ale ființialității biologice. Existența sa, structura de ființă a omului cu toată originalitatea specifică *Dasein*-ului, în perspectiva fenomenologiei spiritului, presupune fundalul său fizico-biologic. În cadrul desfășurării istoriei omului, noutatea unor formațiuni socio-culturale preia integrativ ceea ce a ajuns, la un moment dat, să fie afirmat și prezent. Aspectele ce pot fi apoi diferențiate și dezvoltate, diferențiate înspre noi direcții de spiritualitate umană.

Devenința lui Noica preia acest înțeles al procesualității devenirii, în cadrul căreia temporalitatea se mută în calitate structurală încorporată. Dacă spațialitatea e invocată în ontologia sa – nu atât prin extensia măsurabilă, cât prin loc, deschidere și diferențierea interior/exterior –, temporalitatea e și ea avută în vedere, nu doar prin simpla prezență în prezent, ca prezentificare ce desparte trecutul rememorat de viitorul proiectat, ci mai ales ca structurare temporală pe parcursul unei înaintări prin devenire. Transformarea sintezei temporalității în coerența rostului ființial este cea care tocmai asigură

permanenta deschidere întru nou, adică simetricul originii, baza pentru generarea efectivă a noului. A ceva cu totul nou.

Nucleul fiinţei ca fiinţă e *devenința*. Provocarea deveninței nicasiene merită să fie luată în serios și să nu rămână izolată într-un cuvânt nou și hibrid ce încearcă să lege rostirea românească de limbajul universal. Dar ontologia lui Noica nu se încheie cu *devenința*, ci continuă în direcţia condiţiilor de posibilitate și de generare a acesteia. Undeva, într-o instanţă transcendentalo-transcendentă din spatele *deveninței*, stă acel *Unu*, a cărui unică întrupare este ea, *devenința*. De vreme ce elementele sunt subsistente – și nu existente – *devenința*, ca element al elementelor, nu se poate plasa decât în aria deschisă de ele, cea a subsistenţei. Și, la fel, acel *Unu*, a cărui întrupare este *devenința*, nu se poate afla decât în zona întemeierii condiţiilor de posibilitate (probabil „hiper-subsistente") ale *deveninței*. Ontologia speculativă sugerează astfel o instanţă ontologică a subsistenţei tot mai adâncă, nuanţată, bogată și rafinată, ce-și întinde rădăcinile, probabil predominent matematice, în direcţia în care se plasa și tradiţionalul *Unu*. Iar atunci când e invocat *Unu* se are în vedere, desigur, o direcţie spre care gândirea speculativă se îndreaptă. Direcţie ce, în zilele noastre, ar putea fi etichetată ca transcendentalo-transcendentă. Nu e nimic nefiresc în a regăsi și a replasa tradiţionalul *Unu* neoplatonician, pe care Noica doar îl invocă aluziv și provocator, în spatele transcendentalităţii kantiene.

Dar *Unu* pretinde, în completarea sa, *Totul*", de la alfa la omega. Iar ca *devenința* să poată descinde din aria *Unului-Tot*, aici trebuie să se găsească și replica sa, prin *Eternitate*. În continuare se impun aproape de la sine *Infinitul* și *Absolutul*. Cel puţin acestea sunt supracategoriile pe care speculaţia ontologică – și ontoteologică – le-a decantat de-a lungul istoriei sale de până acum. Ajungem astfel la ceea ce A. Surdu

numește instanța supracategoriilor autologice ale „Subsistenței". *Devenința* ar fi atunci replica unică, de aceeași ființă cu instanța transcendentalo-transcendentă a Subsistenței autologice și autogenerative, patronată de tradiționalul topos al *Unului* de dincolo de ființă și gândire, a cărui întrupare este.

Dar cum se realizează această întrupare, presimțită de Noica?

Este, deci, loc pentru continuarea meditației speculative adânci și în zilele noastre.

Anexa VI*

Prin faptul că invocă la nivelul suprem al ontologiei sale – cel al fiinţei ca fiinţă – *Unu* cu o unică distribuţie (întrupare) în *devenință*, Noica provoacă gândirea speculativă în cel puţin două direcţii: pe de o parte, în cea a reactualizării meditaţiei tradiţionale asupra categoriilor sub cupola supracategoriei lui *Unu*; pe de altă parte, în direcţia interpretării filosofice a actualelor abordări ştiinţifice ale realităţii lumii, ce scot la iveală omniprezenţa devenirii. După moartea lui Noica, în ultima direcţie s-a afirmat în filosofia română I. Pârvu, iar în prima direcţie, filosofia pentadică a lui Alexandru Surdu.

Logicianul Alexandru Surdu** elaborează un sistem categorial filosofic pentadic, pornind, ca și Noica la începutul carierei sale, de la rezultatele oferite de istoria filosofiei. Categoriile se plasează în această istorie la intersecţia dintre ontologie și logică. Din sistemul lui Surdu, pentru încadrarea problematicii *deveninței*, s-ar putea decanta următoarele aspecte:

Nucleul e constituit din instanţa Subsistenţei, care reunește cinci supracategorii autologice și nerelaţionale: Unu, Tot, Infinit, Eternitate, Absolut. Subsistenţa stă în spatele (sau dedesubtul) Existenţei (ce include Fiinţa) prin care se exprimă. Exprimare ce implică de obicei și instanţa Supersistenţei (sacrale). Existenţa actuală se corelează cu ceea ce a precedat-o și cu ceea ce-i va urma (Protosistenţă și Episistenţă). Realitatea umană, dimensionată prin valori, construiește și o Realitate de ordinul doi. Supracategoriile, neavând referenţial, la nivelul Subsistenţei se exclud polarizările de tipul Unu/multiplu, Infinit/finit, Tot/parte, Absolut/relativ; polarizări care se desfășoară doar la nivelul Existenţei.

---

* Textul a apărut în volumul *Gâlceava înţelepţilor în jurul timpului,* Ed. Brumar, Timișoara, 2017, p. 258-261.

** Alexandru Surdu, *Sistemul filosofiei pentadice,* în vol. *Cercetări logico-filosofice*, Ed. Tehnică, București, 2008; *Filosofia pentadică II. Teoria subsistenţei,* Ed. Academiei Române, București, Ed. Ardealul, Târgu-Mureș, 2012.

Instanţa subsistenţei din filosofia pentadică ar putea fi considerată ca o dezvoltare a *Unului* din *Ontologia* lui Noica. S-ar trece astfel, de la simpla aluzie implicită la *Unul* neoplatonic, spre o instanţă categorială mai consistent constituită prin istoria filosofiei occidentale (de precizat că A. Surdu nu face această trimitere). *Unul* ar fi atunci înţeles şi ca Unu-Tot, ca alfa şi omega, aşa cum sugera gândirea lui Parmenide şi cum a dezvoltat tema ontoteologia creştină. De asemenea, ar fi integrat şi Infinitul modernităţii, mai bogat decât cel al antichităţii, prin includerea posibilităţilor nemărginite a căror orizont l-a deschis asimilarea de către matematicile Europei a zeroului indiano-arab. Şi de asemenea, *Unului* i-ar fi proprie ideea de absolut necondiţionat, pe care scolastica şi mistica secolului al XIII-lea a prefigurat-o, pentru a o dezvolta apoi idealismul german, prin Schelling şi Hegel. Iar Eternitatea, ca oglindire în Subsistenţă a temporalităţii existenţei, ar oferi un suport mai dens pentru replica *Unului* în *devenință*.

Sistemul categorial pentadic nu e însă centrat pe problematica ontologică, Fiinţa fiind comentată doar ca inclusă în Existenţa ce exprimă Subsistenţa. Nu sunt dezbătute detaliat în sistemul pentadic nici gradele de fiinţă – nimicul, nefiinţa, vidul, nici procesualitatea devenirii întru fiinţă, tranziţia de la existenţă spre subsistenţă prin instanţa de generalitate calitativă a elementului etc. Totuşi, în ambele sisteme e prezentă o tranziţie de la existenţă la subsistenţă. Pentru Noica *Unu* se află într-o poziţie ce depăşeşte nivelul cuplului Unu/multiplu, considerat ca şi categorie specifică elementului, dincolo chiar de *devenință*, considerată drept element al elementelor. Totuşi, acest *Unu* nicasian e avut în vedere, împreună cu „întruparea" sa unică în devenință, ca făcând parte integrală din fiinţă, din idealitatea fiinţei ca fiinţă. Problematica fiinţei nu e subordonată existenţei la alt nivel ontologic-categorial aşa cum este filosofia pentadică. *Unu* lui Noica este chiar în centrul fiinţei ca fiinţă.

În măsura în care instanţa Subsistenţei din filosofia pentadică ar fi acceptată ca o dezvoltare a Unului din *Ontologia* lui Noica, rămâne deschisă problema derivării *deveninței*, ca replică unică şi de aceeaşi fiinţă cu Unul. Adică, s-ar cere comentat faptul cum Eternitatea, în calitatea sa de componentă a instanţei Subsistenţei, realizează un salt de întrupare în *devenință*, mutând nivelul categoriilor autologice în temelia care generează condiţiile de posibilitate ale fiinţărilor din real.

În *Tratatul de Ontologie,* Noica indica legătura ontologiei cu timpul tocmai la acest nivel al devenirii, și îi reproșa lui Heidegger că nu a insistat asupra temporalității, dintr-o astfel de perspectivă. În plus, Noica tatona posibilitatea de a atribui *devenirii* un statut temporal special: „Ființa-devenință". Aceasta ar fi mai mult decât timp în „real-posibilul" ei, poate ceva de tipul aev-eternității medievalilor, sugera filosoful de la Păltiniș.

Sugestiile filosofiei pentadice privitoare la Subsistență, care ar include și *Unul* nicasian, ar mai fi de reținut deoarece e vorba acum și de un sistem filosofico-categorial. Or, statutul tradițional și definitoriu al categoriilor implică logosul (categoriile aristoteliene presupun și faptul că ele „se spun despre ființă"). Multiplele semnificații pe care le posedă logosul, în filosofia greacă și tradițională, ar fi astfel activate la acest nivel al *Unului*.

Epilog

Într-o convorbire telefonică care a avut loc în Paris, Cioran i-a mărturisit autorului acestei lucrări:

„Niciodată nu am putut să înţeleg optimismul nebun al acestui prieten al meu de o viaţă, care a fost Dinu Noica".

Optimismul lui Noica face corp comun cu deschiderea sa filosofică spre devenirea întru nou. El credita prezentul vremii sale cu valenţele pozitive ale unui timp rostitor, al devenirii stimulate. Pe când, în aceeași perioadă, Cioran se simţea căzut din timp, din temporalitatea istorică, într-o eternitate încremenită, de infern.

Noica se plasează pe liniile de forţă conturate deja în secolul al XIX-lea, când devenirea hegeliană se combinase cu sensul pozitiv al progresului. Lăsând la o parte aspectele axiologice, cu bunele și relele noii socio-culturi umane ce se profilează la orizont, din această perspectivă nu poate fi eludată dimensiunea speculativă care se referă la cel puţin două aspecte. Una dintre ele privește statutul omului și a fost larg dezbătută încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, odată cu supraomul lui Nietzsche. Dacă mitologia sacrală imagina omul ca fiind creat de fiinţe supranaturale ce-i erau principial superioare, evoluţionismul a scos în evidenţă poziţia superioară a omului în raport cu Biosul, cu animalitatea. În spiritul progresului apare firească întrebarea: ce va urma, în sens evolutiv, după om? Adică, după acest nivel de fiinţare pe care noi îl caracterizăm prin raţionalitate, conform sintagmei filosofice care s-a impus deja în antichitate: omul e un viețuitor dotat cu raţiune (logos). Mai ales că în

noile împrejurări, ale modernității edificate pe fundalul religiei creștine, se degajă accesul său la libertatea creatoare.

Problema ce se pune nu e, desigur, cea reproductivă, de a concepe un om artificial – de tipul homuncusului, Golemului, robotului etc. – temă ce a preocupat deja Renașterea europeană odată cu recrudescența alchimiei și magiei, ci de a participa creator la propria devenire, pentru a atinge un stadiu ființial superior. În plan politic tema a fost cultivată o vreme de către marxismul militant, cu rezultatele care se cunosc. Chestiunea filosofică mai adâncă, care se profilează în această direcție, este însă: ar fi de așteptat apariția unui nou „element originar", în termenii lui Noica, în același sens ca elementul vieții sau al raționalității umane, care să se suprapună ierarhic acestora? Este posibil „ceva" deasupra tradiționalului logos-rațiune?

Filosoful român nu abordează o astfel de problemă radicală. Faptul asupra căruia el insistă este că devenința definește ființa ca ființă, fiind astfel un aspect structural al acesteia. De unde ar decurge caracterul ei transcendentalo-transcendent; și inevitabilitatea manifestărilor sale specifice. De aici ar rezulta că problema ridicată mai sus nu ar putea fi ușor ocolită. Dar progresul la infinit depășește în cele din urmă capacitatea noastră de înțelegere. Și apoi, privind înapoi, regresiv, ce s-ar putea spune oare despre începutul propriu-zis?

Un al doilea aspect se referă la ciclul cosmic-antropologic. Tema e și ea una tradițională, speculată mult în Renaștere și Iluminism, fiind reactivată de noua cosmologie și de principiul antropic. Secolul XX, mai ales în a doua sa jumătate, a conceput un univers ce evoluează după model biologic. Adică, care se naște, crește, multiplicându-se și diferențiindu-se, se maturizează, îmbătrânește și moare. Episodul ce s-a petrecut pe Terra odată cu apariția vieții (a Biosului) și omului conștient rațional (Antropos), conduce la varianta unui Univers ce se

cunoaște pe sine însuși. Noi trăim, deci, într-un astfel de Univers autoreflexiv, cu constantele sale fizice și cu istoria sa specifică. Fără a putea ști și închipui cum ar fi multiplele universuri care nu au dus – sau, constitutiv, nu pot duce – la apariţia de fiinţe raţionale similiumane, capabile să-l cunoască. Această perspectivă activează problema kantiană al lucrului în sine.

Soluţia speculativă a temei universurilor ce se nasc și mor a fost, de-a lungul istoriei spirituale, ideea ciclurilor, prefigurată atât de gândirea indiană, cât și de cea elenistă. Doctrina universului ciclic, a mitului eternei reîntoarceri despre care vorbea Eliade, eludează problema unui început absolut. Ea nu mai funcţionează însă odată cu religia iudeo-creștină conform căreia această lume a fost creată o singură dată, din nimic, prin decrete divine. Creaţia nu se va mai repeta. Și lumea va avea un sfârșit unic (la cea de a doua venire a lui Iisus, când timpul istoric se va încheia). Pe acest fundal, modernitatea și-a dezvoltat propria sa speculaţie filosofică care, în multe privinţe, diferă de cea antică. Între noutăţi, pe lângă subiectivitatea conștiinţei și viziunea transcendentalităţii, poate fi menţionată la loc de cinste și problematica devenirii, cu întreg evoluţionismul subiacent și deschiderea sa înspre nou.

Într-o vreme în care Europa încerca să răspundă întrebărilor ultime prin raţionalitatea științei, Kant se arăta rezervat în privinţa capacităţilor acesteia de a merge până la capăt. Totuși, după Kant, idealismul german a declanșat devenirea hegeliană. Noica se plasează în continuitatea acesteia, transfigurând devenirea ce se încheia în concept, într-o devenință deschisă nelimitat spre nou.

Devenință care e unica întrupare a unui *Unu* de aceeași ființă cu ea.

A unui Unu transcendentalo-transcendent, am putea spune noi azi, menţinând apetenţa pentru speculaţia științifico-filosofică profundă.

La capătul acestei călătorii în care privirea a fost mereu aţintită spre nou, spre tot mai nou, merită să ne oprim o clipă şi asupra a două meditaţii ale lui Cioran. Acesta îşi nota în *Caiete:*

> „...revin mereu mai mult, mă retrag înspre nu ştiu ce, trec dintr-un început în altul. Poate că într-o zi voi reuşi să ating originea însăşi, pentru ca în sfârşit să mă odihnesc şi să mă prăbuşesc în ea."*

Iar după câteva pagini,:

> „(...) locul meu, patria mea este, ca pentru mistici, acel nimic care-l precede pe Dumnezeu...."**

„Acel nimic care-l precede pe Dumnezeu!!!..."

Dar Dumnezeu îl precede infinit chiar pe acel Unu, la care meditau neoplatonicienii… Pe care-l invoca în final Noica… înainte de Dumnezeu?!!...

---

* Emil Cioran*, Caiete,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2016, p. 718.

** *Ibidem*, p. 752.

Bibliografie

Aristotel, *Fizica,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966

Bacon, F., *Noul organon*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1957

Bailly, M.A., *Dictionaire Grec-Francaise*, Libraire Hachette, Paris, 1894

Baumgartner, A., *Principiul cerului,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008

Bohm, D., *Plenitudinea lumii şi ordinea ei,* Ed. Humanitas, Bucuresti, 1995

Cassin, Barbara, (Ed.), *Vocabulaire des Philosophes européene,* Ed. du Seuil, Paris, 2003

Cioran, E., *Caiete,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2016

Cioran, E., *Despre neajunsul de a te fi născut,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007

Cioran, E., *Tratat de descompunere,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992

Curtius, E.R., *Literatura europeană şi evul mediu latin,* Ed. Univers, Bucureşti, 1967

David, *Introducere în filosofie,* Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1977

De Libera, A., *Cearta universaliilor,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1998

De Libera, A., *Mistica renană,* de la Albert cel Mare la Meister Eckhart Ed. Amarcord, Timişoara, 1997

Dumitriu, A, *Istoria logicii,* Editura Ştiinţifică şi Pedagogică Bucureşti, 1969

Eliade, M., *Mitul eternei reîntoarceri,* Ed. Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2011

Gadamer, H.G., *Adevăr şi metodă,* Ed. Teora, Bucureşti, 2001

Guțu, G., *Dicționar latin-român,* Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia științelor filosofice,* partea I, *Logica,* Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1962

Hegel, G.W.F., *Știința logicii,* Editura Academiei Republicii Socialiste Române, București, 1968

Heidegger, M., *Despre miza gândirii,* Ed. Humanitas, București, 2007

Heidegger, M., *Ce este metafizica,* Ed. Humanitas, București, 1990

Heidegger, M., *Construire, locuire, gândire*, în *Originea operei de artă,* Ed. Humanitas, 1995

Heidegger, M., *Despre esența adevărului,* în *Repere pe drumul gândirii,* Ed. Politică, 1988

Heidegger, M., *Ființă și timp,* Ed. Humanitas, București, 2003

Heidegger, M., *Originea operei de artă,* Ed. Humanitas, București, 1995

Heidegger, M., *Probleme fundamentale ale fenomenologiei,* Ed. Humanitas, 2008

Heidegger, M., *Scrisoare despre umanism,* în *Repere pe drumul gândirii,* Ed. Politică, 1988

Heidegger, M., *Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii* în *Despre miza gândirii,* Ed. Humanitas, 2007

Husserl, E., *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Ed. Humanitas, București, 2011

Husserl, E., *Filosofia ca știință riguroasă,* Ed. Paideia, București, 1994

Lăzărescu, M., *Gâlceava înțelepților în jurul timpului,* Ed. Brumar, Timișoara, 2017

Levojoi, A., *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling,* Ed. Humanitas, București, 1997

Liiceanu, G., *Despre limită,* Ed. Humanitas, București

Noica, C., *Creație și frumos în rostirea românească,* Ed. Eminescu, București, 1974

Noica, C., *Douăzeci și șapte de trepte ale realului,* Ed. Științifică, București, 1969

Noica, C., *Încercare asupra filosofiei tradiționale,* în *Devenirea întru ființă,* Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981

Noica, C., *Jurnal de idei,* Ed. Humanitas, București, 1991

Noica, C., *Jurnal filosofic* (1963), Ed. Humanitas, București, 1990

Noica, C., *Modelul cultural European*, Ed. Humanitas, București, 1993

Noica, C., *Problema lucrului în sine la Kant, în Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes. Leibnitz și Kant,* Ed. Humanitas București, 1995

Noica, C., *Rostirea filosofică românească,* Ed. Științifică, București, 1970

Noica, C., *Șase maladii ale spiritului contemporan,* Ed. Univers, București, 1978

Noica, C., *Schița pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou,* Ed. Humanitas, București, 1995

Noica, C., *Scrisori despre logica lui Hermes*, Ed. Cartea Românească, București, 1986

Noica, C., **S***entimentul românesc al ființei,* Ed. Eminescu, 1978

Noica, C., *Timpul devenirii stimulate*, în *Trei introduceri la Devenirea întru ființă*, Ed. Univers, București, 1984

Noica, C., *Tratat de mitologie*, în *Devenința întru ființă,* Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981

Noica, C., *Unu și Multiplu. Izvoare de filosofie, Dicționar metafizic,* 1943

Pârvu, I., *Arhitectonica existenței,* Ed. Humanitas, București, 1990

Pârvu, I., *Posibilitatea existenţei,* Ed. Politeia – SNSPA, Bucureşti, 2004

Pârvu, I., *Teoria ştiinţifică,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Seife, C., *Zero, biografia unei idei periculoase,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003

Surdu, A., *Filosofia pentadică II, Teoria subsistenţei,* Ed. Academiei Române Bucureşti, Ed. Ardealul Târgu-Mureş, 2012

Surdu, A., *Sistemul filosofiei pentadice, în Cercetări logico filosofice,* Ed. Tehnică Bucureşti, 2008

Vlad, Marinela, *Dincolo de fiinţă. Neoplatonismul şi aporiile originii inefabile,* Ed. ZETA, Bucureşti, 2011

Vulcănescu, M., *Dimensiunea românească a existenţei,* Fundaţia Culturală Română, Bucureşti, 1991

Post-scriptum

Autorul acestui eseu a fost nedumerit de la prima lectură a ontologiei lui Constantin Noica (încă în faza de manuscris) asupra a două aspecte. Care e semnificația trimiterii la *ființa în lucruri* (s.n.), de care se ocupă cea mai mare parte a lucrării, și, care este sensul trimiterii la *Unu* din finalul textului, unde e comentată „ființa în ea însăși" începând cu „devenința" ce e considerată ca unică întrupare a acestui Unu, de aceeași ființă cu el. Mai există și un al treilea aspect pe care-l voi semnala ulterior. Încercările de a clarifica aceste aspecte, prin dialog cu filosoful, au eșuat.

Am constatat cu mirare – apoi cu uimire – că nimeni, niciun gânditor care a scris despre filosofia lui Noica și niciunul cu care am reușit să discut, nu acorda importanță menționatelor chestiuni. Faptul mi s-a părut cu atât mai straniu, cu cât nu am încetat să insist asupra celor două probleme în mediile oarecum abilitate, de exemplu, la reuniunile anuale privitoare la gândirea lui Noica organizate de Academia Română. Privitor la tema lucrului m-am lămurit parțial asupra istoriei conceptului din *Dicționarul filosofilor europeni*, editat de Barbara Cassin (ce mi-a fost pus la dispoziție de Alexander Baumgartner) și din reflexia asupra meditațiilor lui Heidegger asupra lucrului. Privitor la realitate, derivată din *res/lucru*, am ținut seama de mutația înțelesului acestui concept realizată prin *Logica* lui Hegel.

Nu a fost, desigur, greu de ghicit că trimiterea la Unu are în vedere preocuparea neoplatonicienilor față de această temă. Dar singurul specialist, care s-a arătat interesat de subiect, a

fost Alexander Baumgartner, ce tocmai tradusese *Eneadele l*ui Plotin. Treptat, am reușit să urmăresc rolul major jucat de neoplatonicieni în mistica renană, dată fiind traducerea cărții lui Alain de Libera, publicată la Editura Amarcord din Timișoara, și prin frecventarea mai asiduă a lucrărilor acestui autor și ale lui Gilson. Însă, cel mai important moment lămuritor a fost parcurgerea sintezei Marinelei Vlad privitoare la neoplatonism, recomandată de un prieten. Conectând informațiile din această carte cu cele din *Mistica renană* a lui A. de Libera, îmi devenea tot mai clar că Noica încerca să rezolve într-un fel misterul „devenirii", care e nucleul „ființei în sine", nu doar printr-o regândire creatoare a „conceptului" lui Hegel, ci și printr-o soluție ce ar putea fi etichetată ca ontoteologică. *Devenința* ar fi întruparea unică a *Unului*, după cum Fiul e întruparea unică a Tatălui (speculația se găsește și la misticul Hugo Ripelius din Strassbourg). Această interpretare nu se potrivea însă cu interesul major al lui Noica, pentru cele mai noi date ale științelor și, în general, cu evoluționismul său obsedant, cu pariul său întru deschiderea spre nou, spre un fel de nou absolut.

Intervine la acest nivel o a treia chestiune, apărută și ea de la început, pe care am ridicat-o, de asemenea, ca un semn de întrebare căruia părea că nimeni nu-i dă importanță. Anume, indiferența lui Noica față de transcendentalismul lui Kant. Mie această problemă mi-a apărut în față deoarece, într-o anumită perioadă a vieții, am parcurs în paralel, cu atenție, lucrările lui Noica și ale lui Heidegger (din opera căruia au apărut multe traduceri în limba română, cu un bun aparat critic, putând astfel renunța la lecturarea sa în germană și franceză). Heidegger, recitit mereu, mi-a apărut, din ce în ce mai mult, ca sprijinindu-se în esență pe un Kant regândit. De fapt, lucrurile apar astfel chiar explicit, prin însăși analitica *Dasein*-ului și lucrarea sa privitoare la Kant, pe care a publicat-o imediat

după *Ființă și timp*. Or, la Heidegger, transcendentalitatea încorporează transcendența, subsumându-și-o. Principalul existențial al *Dasein*-ului, *faptul-de-a-fi-în-lume*, se constituie prin intermediul proiectului de lume, care se desfășoară ca o transcendență învăluitoare a lumii, a cărui orizont îl asigură. Pe de altă parte, însă, în mod relativ ciudat, viziunea ontologică a lui Heidegger pare imersată în cea greacă tradițională, care încă nu se avântase în transcendența „de dincolo de ființă și gândire" a neoplatonicienilor. Această poziționare este subliniată cu insistență și destul de convingător de Liiceanu în studiul lui de peralogie, *Despre limită*. Astfel, kantianismul lui Heidegger nu lăsa nicio șansă transcendenței neoplatonice, ghidată de tradiționalul *Unu*.

În această situație aproape aporetică, privitoare la ontologia lui Noica, mi-a atras atenția lucrarea lui Ilie Pârvu privitoare la Kant, *Posibilitatea experienței*. Există în precedenta lucrare a epistemologului Pârvu, *Arhitectonica existenței*, un fapt tulburător. În această lucrare autorul ajunge, pe baza abordării „lumii ca totalitate" privită din perspectiva rezultatelor științelor de ultimă generație (prin teoretizarea structural-abstract-generativă), la o interpretare ontologică ce se sprijină, ca pe o temelie, pe „invarianți categoriali autogenerativi". Or, prezentarea acestei temelii, face să sară în ochi o frapantă similitudine cu deveninţa lui Noica. Noica care, în întreaga lui viață, nu apreciase epistemologia și s-a eschivat de la orice întâlnire și discuție cu Pârvu. Revenind la *Posibilitatea experienței*, I. Pârvu face un pas îndrăzneț asimilând *Criticii rațiunii pure* cu prototipul teoretizării structural-abstract-generative. Pe parcursul întregii argumentări, autorul insistă asupra faptului că, în acest proiect, matematicul e mai profund plasat (din punct de vedere transcendental) decât logicul (care derivă din logosul discursiv, asertiv și narativ). Generativitatea transcendentală s-ar realiza,

de fapt, pe filieră ma-tematică; și de abia în final ar interveni „tematicul" discursiv și cauzal. Cu ușurință, reapare, în mintea oricui care cunoaște istoria filosofiei, apetența neoplatonicilor (a lui Porfir, și mai ales, a lui Proclus) pentru matematică.

Refăcând circuitul speculativ, apare comprehensibil cum *Unul* neoplatonician nu s-a epuizat odată cu mistica renană. El s-a menținut, purtat de ontologia creștină, în profunzimile spiritualității modernității, a științelor matematizabile ale acestora. Pe măsură ce se constituie edificil conștiinței, a cărui început se află, prin Eu și Sine, în mistica renană, și a cărui baze sunt puse de Luther (Gewissen) și Calvin (Conscience), respectiva conștiință se impune ca un centru de acumulare, ca un nucleu de gravitație, ce poate capta „emanațiile" sau „corzile" de tip ma-tematic, ce urcă dinspre vechiul *Unu* transcendent; și care tinde să se convertească în sursa abisală a transcendentalității. În însăși „persoana-conștientă" a lui Kant, centrată de „eu gândesc", implicând în nucleul său și „unitatea sintetică" apriorică a transcendentalității.

Cercul transcendentalo-transcendent astfel constituit nu pare a fi anihilat de spiritul absolut al lui Hegel. Ceea ce reușește să facă acesta e de a muta energia, care se consuma pe vremuri în extaz, în creativitate evoluționistă. Noica preia această idee degajat, neacordând atenție faptului că ea stă în cele din urmă deasupra vulcanului transcendentalității. Analiza nicasiană trimite doar la tradiționalul *Unu*. Doar că acest *Unu*, aflat dincolo de ființă și gândire, cum sugerează I. Pârvu, nu mai este doar o instanță aspirativă ca cea comentată de Damascius, pentru care *Unu* ghida un drum de elevație spirituală prin vid, ci forța elementară ce întreține devenința.

E important să nu uităm că *ființa ca ființă* a lui Noica, devenința și *Unu*, nu se mai află „în lucruri". Ea nu mai e nici „existentă". La acest nivel, ființa se decantează în spatele

„subsistenţei" elementelor, într-o dimensiune probabil supra-subsistentă. Analiza speculativă a acestui teritoriu subsistent a fost dintotdeauna fascinaţia gânditorilor. În această zonă se plasează categoriile şi supracategoriile autologice. Tentativa lui A. Surdu, cu studiile sale logico-filosofice în direcţia subsistenţei, subliniază persistenţa acestei probleme şi în zilele noastre.

Deci, ontologia lui Noica are rost.

Ea e intrată în rost.

c o m e n z i
B R U M A R
T I M I Ş O A R A
str. A. POPOVICI 6
tel.: +40 744 787 959
c o n t a c t @ b r u m a r . r o
w w w . b r u m a r . r o